

周易函書約存卷十四

禮部左侍郎胡煦

原古 冒道分派

樂律

周

易

函

書

〔清〕胡煦 著

程林 點校

律呂聲音幾表

呂覽含少三寸

六辟卦對

推白符

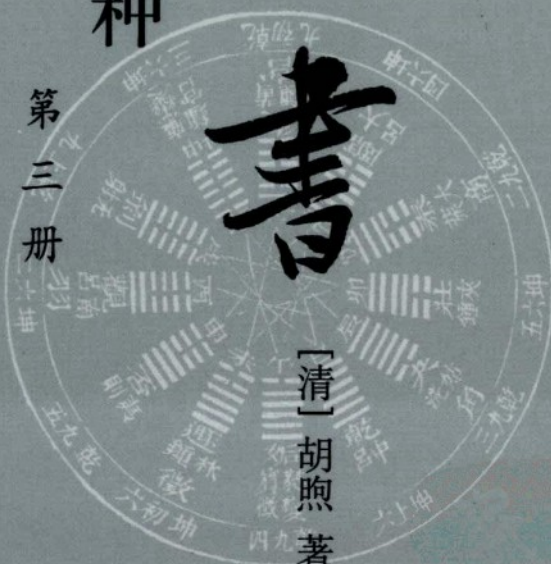
律娶妻呂生子

以辟卦證之始

明詳後

附卜法詳考等四种

第三册



樂律

二

易學典籍選刊

易學典籍選刊



中華書局

易学典籍选刊

周易函書

〔清〕胡煦著 程林点校

第三册 周易函书别集十六卷

附卜法详考等四种

中华书局

目 录

序	李中华	1
前言	程 林	1
编校说明		1
周易函书序		1
周易函书自序		4
凡例		7

正编一：周易函书约存

周易函书约存序	11
卷首上 原图约	13
卷首中 原卦约	50
卷首下 原爻约	69
卷一 原图一	82
河洛	
卷二 原图二	112
先天后天总义	
卷三 原图三(循环图说一)	137
循环太极拟卦图 循环太极拟河图 循环太极配洛书	
循环太极拟八卦 循环太极拟卦象 循环图拟天根	
卷四 原图四(循环图说二)	156

循环图拟月窟 附论日月

卷五 原卦 175

二用图解

卷六 原古一 197

著法

卷七 原古二 221

变占

卷八 原古三(先儒易说) 241

易说 释象 玩辞 三易考

卷九 原古四(先儒易派一) 260

乾凿度 易林 京房易传

卷十 原古五(先儒易派二) 291

太玄 洞极 元包

卷十一 原古六(先儒易派三) 310

潜虚 皇极经世书 洪范 正易心法

卷十二 原古七(冒道分派一) 355

九章皆勾股

卷十三 原古八(冒道分派二) 385

异乘同除法 尺算 筹算

卷十四 原古九(冒道分派三) 420

乐律 等韵 运气 医方 地理 纳音

卷十五 原古十(支流异派) 437

卫平占法 六壬 遁甲 太乙 衡运论

(以上第一册)

正编二:周易函书约注

周易函书约注序 463

卷一 周易上经一	465
卦画原始(附易中冒道) 乾	
卷二 周易上经二	499
坤	
卷三 周易上经三	511
屯 蒙 需 讼 师 比 小畜 履	
卷四 周易上经四	540
泰 否 同人 大有 谦 豫	
卷五 周易上经五	562
随 蛊 临 观 噬嗑 贲	
卷六 周易上经六	584
剥 复 无妄 大畜 颐 大过 坎 离	
卷七 周易下经一	615
咸 恒 遁 大壮	
卷八 周易下经二	630
晋 明夷 家人 睽 蹇 解	
卷九 周易下经三	655
损 益 夬 姤 萃 升	
卷十 周易下经四	681
困 井 革 鼎 震 艮	
卷十一 周易下经五	706
渐 归妹 丰 旅 巽 兑	
卷十二 周易下经六	728
涣 节 中孚 小过 既济 未济	
卷十三 系辞上传一	752
卷十四 系辞上传二	771

卷十五 系辞下传一	787
卷十六 系辞下传二	805
卷十七 说卦传	820
卷十八 序卦传 杂卦传	846

(以上第二册)

正编三:周易函书别集

周易函书别集弁语	867
篝灯约旨序	869
卷一 易学须知一	871
卷二 易学须知二	884
卷三 易学须知三	899
卷四 易解辨异一	910
河洛先天图象	
卷五 易解辨异二	921
上经	
卷六 易解辨异三	943
下经	
卷七 篝灯约旨一	965
天 性 道 命	
卷八 篝灯约旨二	981
性习 学习 一贯 附一贯八喻及咏易图诸诗	
卷九 篝灯约旨三	1001
大学 中庸	
卷十 篝灯约旨四	1017
论语 孟子	

卷十一 篝灯约旨五	1039
周易 春秋 诗经 书经 礼记 六经总义 辨误	
卷十二 篝灯约旨六	1058
诸贤 诸子 周子 邵子 程子 张子 朱子 程朱	
卷十三 篝灯约旨七	1075
诸儒 涑水司马氏 豫章罗氏 延平李氏 西山蔡氏	
九峰蔡氏 敬轩薛氏 敬斋胡氏 月川曹氏 阳明王氏	
朱陆阴阳形器之辨	
卷十四 篝灯约旨八	1095
泛论易派 改过 泛论学者 致知 力行 读书 登仕 政	
卷十五 篝灯约旨九	1107
观物	
卷十六 篝灯约旨十	1129
体仁	

(以上第三册)

附编一：卜法详考

卜法详考序	1137
卷一 经史考证	1139
选龟 取龟攻龟 衅龟 开龟四兆 燹契 定墨 食墨	
三兆 五兆 八命 八颂 祝辞 龟策传 龟经	
卷二 前人例辨	1175
全氏三图 杨时乔全书新定龟卜辨 龟卜繇	
卷三 吴下卜书	1199
吴中卜法 玉灵秘本	
卷四 古法汇选	1242

龟卜 总断 分断 联占 分爻 五行占 洪范五行占
分类总占 释象 补释象

附编二：葆璞堂诗集

葆璞堂诗集序一	1287
葆璞堂诗集序二	1289
葆璞堂诗集序三	1290
卷一 古今体诗一百七首	1291
卷二 古今体诗一百十首	1307
卷三 古今体诗一百四十一首	1323
卷四 古今体诗一百二十一首	1342
葆璞堂诗集跋	1360

附编三：葆璞堂文集

葆璞堂文集序	1363
卷一	1364
赋 序	
卷二	1380
论 辨 说 奏折	
卷三	1395
书 墓志铭 传 碑	
卷四	1409
杂著 箴	
葆文堂文集跋一	1425
葆文堂文集跋二	1426

附编四：召对录

澹宁三接始末	1429
乾清宫召对始末	1436
澹宁三接、乾清宫召对跋	1453

附 录

胡煦传(《汉名臣传》)	1457
胡文良公事略(《清朝先正事略》)	1459
胡煦传(《清史稿》)	1463
胡煦(乾隆五十一年《光山县志》)	1466
胡公神道碑(清·钱陈群)	1469
资政大夫礼部左侍郎胡公墓志铭(清·彭启丰)	1472
墓补志(清·彭元瑞)	1476
《周易函书》提要(《四库全书总目》)	1477
《卜法详考》提要(《四库全书总目》)	1479
沧晓学案(《清儒学案》)	1481
胡少宗伯《韵玉函书》序(清·钱陈群)	1483
复胡云坡臬使书(清·钱陈群)	1485
胡季堂奏折(清·胡季堂)	1486
祀乡贤疏(清·胡宝瑑)	1489
现存胡煦碑文考证(程林)	1490
胡煦沧晓先生年谱(庾潍诚)	1492
后记	1502

(以上第四册)

正編三

周易函書別集





周易函书别集弁语^①

经教昭如日月，而后人汨之几若障云蓊雾，不可卒解。其始原于注释家好新立异，各执己见，而不克深维圣人遗教之本心。其继由于后学者胶柱刻舟，固执成说，而不复折衷于圣人翼经之本旨。是犹阖户求明而欲观之达，屡校求行而欲远之致也云耳。

夫圣人之“六经”，即圣人所传之道，而《周易》尤为深邃。然孔子之“十翼”固在也，精求其蕴，静会其旨，固自有确切著明，首尾联贯，始终一义者，昭于“十传”。故学《周易》而不克与圣人之翼殚精毕虑，极量推求，皆旁行歧出之径途，将愈远而愈离其故矣。

煦学《易》四十馀年，凡于《易》中卦爻图象，莫不原本“十翼”，冀其不与经义相违。如曰“《易》有太极”，非谓太极为图也，而后儒以为图矣；但云“《易》有太极”，非谓太极之外又有无极也，而后儒复加无极矣；如云“分而为二以象两”也，非谓所除之一亦有象也，而后儒以为象太极矣；如《说卦》中明有穷理尽性至命之说，而后儒但以为占卜之书矣；如《彖辞》之往来上下，但据摩荡时言之，非有卦变之说，而后儒以为卦变矣。

此类甚多，不能悉举，故所发明，尽有宗经而不宗传者，业成《释经》四十九卷（后约为十八卷）^②，《原图》《原卦》《原爻》《原古》五十卷（后约为十六卷），为《函书正集》。兹取《函书约》（今载《约存》）《易学须知》《易解辨异》各三卷，《篝灯约旨》十卷，共十九卷（今编

① 此序据清乾隆六十年葆璞堂修补本《周易函书》、徐世昌《清儒学案》卷四十七点校。库本无此序。“弁语”，《清儒学案》本作“自序”。

② “后约为十八卷”及以下按语“后约为十六卷”“今载《约存》”“今编为十六卷”，《清儒学案》本均无。

为十六卷),合成一帙,名为《别集》。用质同好,倘有是正其谬误,指摘其瑕疵,而抉剔其所由然,则煦之获益多矣,实于同志有厚望焉。

雍正二年七月初九日弁语^①。

^① “雍正二年七月初九日弁语”,徐本无。



篝灯约旨序^①

古今言性书莫精于《大易》，其次《中庸》，其次《孟子》。究之，《大易》不离正字，《中庸》不离中字，《孟子》不离善字。夫正也，中也，善也，其理一也。正则自无不中，中则自无不善，而莫不原本于天。故在《易》曰：“乾道变化，各正性命。”《中庸》曰：“天命之谓性。”孟子引《诗》曰：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”又曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”业已同出于天，则岂有不正之性、不中之性、不善之性？何至后儒乃有三品之说、善恶混之说？方谓为吾徒者，必将执《易经》《庸》《孟》以争之，乃无端而称说气质之性，岂天命之外别有一性，天命自天命，气质自气质乎？

窃意性得诸先天，气质役于后天。气质与性虽可并居，其实性精而气质粗，性灵而气质蠢。必若所云，又何异于佛家所谓“作用是性”，告子所谓“生之谓性”，“食色性也”之说乎？“夫欲为后人明性学，而反为异端辟蹊径”，此宋儒之言所由未足为定论也。虽然，彼非无为而言也。其所以有为而言者，不过从《论语》“性相近，习相远”二语起见耳。夫以无不正、无不中、无不善之性，而谓之相近，则是微有不正、不中、不善者存，故不得已为之委曲迁就于其间，其用意亦劳矣。要之，相近之性无乎不正，无乎不中，无乎不善，殆如周子所分为刚善柔善者与，其实亦非也。孔子性、习并言，则所言相近，当是指初发时未能皆中者言之。然当此之时，不中不远，亦如孟子言“乃若其情，未必皆善”云耳。然当此之时，未尝不可以为善，故谓之相近。不然，《大易》不言气质，《庸》《孟》不言气质，此气质之性从何处得来乎？若乃既发以后，无非是习，惟智者率其性之自然，

^① 库本有此序，在卷七《篝灯约旨》前，今移此。堂本无此序。

故不为习所迁,愚者愈习愈差,更不返而求诸性,此所以不移而卒至于相远也。

《函书别集》辩论先儒同异,发明六经旨趣,有功先圣,嘉惠后人处最多。比至讲明性学,则尤勤勤恳恳,不禁言之又言,印诸《易经》《庸》《孟》,无不吻合,更为程朱以来未传之奥旨。此衍铤所以三复而不忍释手,敢取素所窃闻者,还以质诸先生也。曩承仪封张公之命,重辑《性理全书》,卒卒无须臾之间,故未能究其妙。兹得惠赐梓本,丙夜披读,欣然以解,不揣奉教,敬附数言,而未知其有合否也。

雍正甲辰初秋闽漳蔡衍铤题。



周易函书别集卷一 易学须知一

须知《周易》一书，即伏羲大圆图中所有六十四象，文王开而为卦，各予以名，各系以辞，遂名《周易》。其三百八十四爻，又即文王之六十四卦，而周公拆之，加以爻辞者也。

须知伏羲大圆图，又即先天八卦圆图，更加一倍者也。

须知伏羲先天四图，非伏羲之创为也，全仿象于河图洛书，故阴阳两象仿于奇偶，而内外之分，上下之位，终始之序，莫不隐与肖也。

须知图书既为画卦之资，则画卦之理必先具于图书之中。

须知伏羲画卦既则图书，则所画之卦亦必具有图书之妙。

须知伏羲四图全仿图书，文王卦爻全宗伏羲，则爻必宗卦，卦必宗先天，先天必宗图书，一以贯之，方为真《易》。煦所由有循环太极一图。

须知文周卦爻既出先天图，则全部《周易》俱是先天，俱是活泼泼地，俱是圆转流通底，安得执为后天，而认作有形有体、不可移易之物？至令后儒指为卦变。

须知后儒之解《周易》，说出千万种道理来，因有一卦之爻不能相通，因有本卦所有之爻全与卦背者矣。当知《周易》浑浑沦沦，止是一个道理，是圣圣相传之真谛，故煦之《函书》意欲^①将从前所有之误尽为剖正。

须知河图之妙全在合处，洛书之妙全在分处。

须知河图洛书皆作《易》源头，若云洛书所以作范，孔子说入《易》中，岂非孔子之误？

须知河图洛书同出伏羲时，盖无洛书之分，无以显河图之合。

① “意欲”，堂本无。

无河图之合，亦无以显洛书之分。故必兼此二图，始得画卦之妙。谓为大禹时神龟出洛，此后儒之误，孔子经文无此言也。

须知则书作范亦后儒之误，孔子既无明训，《洪范》具在，要亦未有明文。

须知伏羲有先天无后天者，以圆图之内合则于河图，圆图之外分则于洛书，故不必更仿洛书，画为后天也。

须知河图之数十，至全者也，先天之浑沦也。洛书之数九，不全者也，后天之既分也。盖太极中涵，原极浑全，无所不有，至生而为物，则各得其偏，故时乘六龙以御天之妙，必归诸乾元。至群龙之可见，则止分六龙之一二而已。

须知内合外分，即河图中内生外成之旨。故圣人传心之妙，尽发泄于先天四图。

须知河图四象必全，生成浑合，便具万理静涵之妙。

须知河图奇与奇连，偶与偶连，便具循环不息之机。

须知河图奇偶之生皆在内，奇偶之盛皆在外，便具大本达道之理。

须知初生之阴阳皆在内，垂尽之阴阳皆在外，便具始终微盛之妙。

须知河图奇生于北内，偶生于南内，便具阴阳互根之秘。

须知初生之奇不离盛阴，极盛之奇便含微阴。初生之偶不离盛阳，极盛之偶便含微阳。便具阴阳相须之妙。

须知《易》有太极，是孔子于两仪四象既生之后，逆溯两仪四象之所由以生，原有一种不可言说道理，而因称为太极。太者，尊上之辞。极者，无以复加之谓。是言两仪肇生，先有尊上而无以复加者存，故以为易之有也。亦如乾象赞元，不能明言其中所有，但以为万物资始者然耳，非可以图画者也。果有图，则孔子当即言之，孔子当即传之矣。

须知后儒所传太极一图，是后儒所撰之图，非孔子之所传也。但明太极之理，自知太极非图可画。

须知太极既不可以图画，则后儒无极一图加于太极之上，益愈支离。

须知后儒以无极二字与太极并称，则竟以太极为有矣。夫太极云者，孔子特悬揣而尊重之，以为有此极至无加之理耳。其或有或无，皆其所包。其非有非无，皆其所包。乃忽挑出无之一字在太极之外，是谓不知太极之理。

须知太极既谓之极矣，无极而复谓之极，是两极矣。太极之上犹有至极之理存焉，太极而犹得谓为极乎？

须知《函书》所画循环一图，亦称为循环太极图者，非谓太极竟可画也。止是阴阳两象纠缠回环，相须互根，用以明内外往来，上下终始之妙耳。

须知《通书》“动而生阳，静而生阴”之说，亦止是流行中道理，非生天生地之太极便是如此。盖太极初生，便具两仪，从无先生天后生地，先生男后生女之说。《系传》曰：“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”是天地男女之交也。如曰阳之极然后生阴，则阴为阳子，而阳之权已谢矣。阴之极然后生阳，则阳为阴子，而阴之权已谢矣。诚不解何时为阴阳得交之时也。夫万物之生，固皆阴阳交后之事，因知此语不能无弊。

须知无极之极与太极之极不同，亦止说流行一边事。盖此极字即动极而静，静极复动之极，非太极之极也。因有阳极生阴，阴极生阳之说，故遂以生阴生阳者为极。又因阳之未极原未有阴，故以阳极之前为阴之无。阴之未极原未有阳，故以阴极之前为阳之无。此是《通书》说流行之理耳。若太极之极，则阴阳同时俱生者也。故孔子曰：“《易》有太极，是生两仪。”不然何得有阴阳相交，万物化生之事？

须知生天生地之太极，是可想而不可说，可以意会而不可以图传者也。

须知太极者静镇于中，其出不穷，不可思议，不可言说者也。所生之万物，则有形有质，不可互易者也。其斡旋运转之能，全是太极所生阴阳之力，故曰一阴一阳之谓道，又曰形而上者谓之道。谓阴

阳为形器，则阴阳沦于万物，是谓不知阴阳。谓道为形器之所以然，则达道又占却了大本地位，是谓不知道。请看六经、四子书，凡所言之道，有不在作用一边者乎？

须知先天圆图全本河图洛书画出，其中虚者，便是太极。此后两仪四象八卦以渐而分，愈分而愈不可穷，实皆由在内者生出。此即河图生数在内，便含成数之象，然既虚其中矣，岂竟可把作图看？

须知太极生两仪，两仪生四象，有能生者，即有能生之所成者。生者内而成者外，是即河图内生外成之义。

须知所生之两仪不离太极，所生之四象不离两仪，此即河图成数各附于生数之义。

须知微阳初生于坤中，微阴初生于乾中，即一奇之生于北内，二偶之生于南内。

须知盛阴盛阳然后外出，此即七奇之成然后出外，六偶之成然后出外也。

须知盛阳终于西外，盛阴终于东外，此即九奇终于西外，八偶终于东外也。

须知一阳二阳三阳相连，一阴二阴三阴相连，然后以渐而终于外，此即一三与七连，二四与六连，然后九奇八偶以渐而外，终之义也。

须知先天图中，既具循环不息之义，而又可爻爻拆之，以观其内合外分，两仪四象八卦之不同也。至其拆而为卦，每爻各具一义，到得上爻，又以为穷极将反，则是逐爻而论，亦莫非循环不息之义也。

须知河图既为先天，则未发之中，岂能动著丝毫，故河图有连法无拆法。

须知后儒拆河图之数各配以卦，以为立法即在于此，是未知先天二字之义也。河图而可拆也，将未发之中亦可拆为喜怒哀乐乎？后儒必拆河图配以卦爻，总为洛书之数各有卦爻相配而已，然后天可以卦爻相配，而先天则断不可也。

须知十者河图，九者洛书，此先天后天之分也。谓十为书而九

为图，非读书穷理者也。至谓图书与先天四图为伪作者，亦愈支离甚矣。夫孔子《系传》固已逐图详释矣。

须知先天小圆图有内外三爻之拆法，以其由内出外，渐加而后生，故太极两仪四象之妙悉具其中。

须知先天小圆图有上下左右之连法，以循环不息相依互根之妙，悉具其中。

须知小圆图有始微中盛末衰之三候，所以文周立卦，亦时有三候。有内外上下之三等，所以文周立卦，亦位有三等。

须知洛书便是拆河图而成者，如拆一六为乾坎，拆三八为艮震之类。故知既有洛书，则河图断无拆法，盖后天不容有两也。

须知七九易位者，金以从所畏而易其位，针之指南是也。火以太烈侵过其分而易其位，盖火无实形，丽于虚而易散，唯入于金中，分之合之，唯其所便，故金能留火之性，此所由易其位也。无寒火而有温泉，阳能侵阴，阴不能侵阳也。又须知其数虽易，而金火之性仍自各得其分，非有易也。

须知金以断制为性，断则必分，故分九而为二七。火以融物为性，融则必合，故合二七而为九。

须知一者，体统之太极也。其后每加一数，而奇偶以变，其所加之一，则流行之太极也。

须知阴阳五行俱是先气而后形，水火以气用，故居先。土金以形用，故居后。木兼形气，故中处焉。其坚而实者，形也。而渐长渐大，则气也。

须知万物之生，始于气而终于形，故生数皆气，而成数皆形也。

须知伏羲八卦，雷风始之，始于气也。山泽终之，终于形也。皆河图中先气后形，内生外成之义。

须知雷风气而山泽形，而坎离适居其中，当交接之际，故水火二者，遂各具半气半形之用。

须知万物将成形时，皆由水始，便是图书中天一生水之义。乾坤初爻皆象之以水，序卦之初，屯蒙六卦皆水，悉此义也。

须知乾坤初爻，一象流动之水，一象凝定之水，便是阴阳不同之义。

须知方图横图，除乾坤覆载于上下者不论，其在中者皆雷风之气，在外者皆山泽之形，以万事万物俱由中起，莫非气始形终，生中成外之义。

须知方图止以寓相交之义，然犹在方交之始，故亦以为先天，而入于大圆之中。

须知后天八卦由坎而始，皆天一生水之义。男女构精，说在天地絪縕之后。絪縕者，气之始。构精者，形之始也。精即水也。

须知后天八卦，即先天八卦一交而成者也。四正交一爻者也，四隅交两爻者也。乾坤中交也，坎离上下交也。艮巽则下之两爻与上之两爻交也，震兑则下之一爻既与上交，而上之一爻又与下交也。

须知阴始不能与阳始交，阴终不能与阳终交者，不克相续故也。阴之始与阳之终交，阳之始与阴之终交，其气相续故耳，此所以四隅之卦自相交也。

须知伏羲八卦圆图及六十四卦圆图，以卦象列者，皆文王作《易》之图，随《周易》而并传者也，非伏羲之本图也。

须知伏羲之本图，止欲发明两仪四象八卦自太极生出之旨，故其东阳西阴原止两画，非有八段及六十四段之别也。

须知伏羲初画时，阳东阴西连为一圈，当止别以二色，其四象八卦之皆连者，亦如是也。后世圣人开而为卦，欲以一色分别阴阳，则不得不以连断为文。

须知三十六画之小圆图，文王之图也。十四画之小圆图，则伏羲之本图也。五百七十六画之大圆图，文王之图也。一百二十六画之大圆图，则伏羲之本图也。伏羲之图久已失传，今悉补之，不然则是伏羲居四圣之最先，为《周易》所自始，乃反不得有伏羲之《易》矣。

须知伏羲四图以小圆图为主，大圆图则小圆图之重也，至文王开而为卦，则遂以大圆图为主。

须知大横图即拆大圆图而成之者也，小横图即拆小圆图而成之

者也，皆所以显加一倍之法，及乾始坤终包罗六子之义，与乾一兑二，推衍八卦之数者也。

须知伏羲止于四图，而无穷之妙自具其中，虽经历圣阐扬，莫之能殫。今观太极之蕴含，有能极尽而阐扬者乎？两仪四象八卦之变化，有能极尽而阐扬者乎？今观命爻之法，于两仪分得之爻用一初字，非指其发源于太极，藉以解图中之蕴乎？彖之往来上下、内外终始，非指其发源于中，渐往于外，用以解图中阴阳不息之机乎？

须知伏羲止有四图，而万事万物之理已备，是体用一如，天人一致者也。故不待开而为卦，遂成伏羲之《易》。

须知伏羲之图既未开而为卦，则亦并未有八卦及六十四卦之名，《下系》第六章确有明证，而从前未得其解，遂令学《易》者无处摸索。

须知《下系》第六章说文王作《易》，既有原本，却与伏羲之图不相混淆。至后段因贰以济民行，则所以明作《易》之故也。

须知第六章以称名为衰世之意，便知卦之有名非称于伏羲。盖伏羲时当中古，不可谓为衰世，况嗜欲未开，无吉凶可趋避也。

须知卦名之称各有义类，黄帝蚩尤始造兵端，伏羲之时安得遂有师乎？至于井、鼎、噬嗑之始，皆在伏羲之后。如不稽类，安得而知？

须知彰往八字皆是说伏羲之图，彰往谓图之在外者，察来谓图之在内者，是分内外而言也。微显者引外而入内，阐幽者引内而出外，是合内外而言也。下面当名八字方说文王作《易》，当名之上加一开字，便谓开图为卦，用以作《易》也。此处方曰开图，则伏羲之时图之未开，亦已明矣。开图方曰当名，则伏羲之时既未有卦，并未有名，亦已明矣。

须知察来之来，指太极之涵蕴而言，便是圣人作《易》本意，用以传心之的旨。文王于乾卦说出元字，周公于卦爻说出初字，孔子于《系传》说出太极，皆是此旨。以此处非可言说，但要人留神注意于此耳。

须知衰世而谓之为意，是言作《易》之心如此，非竟以作《易》之时为衰世也。

须知《易》中所有之卦既出先天图，则所系之卦辞即莫非表章图蕴者矣，故能于事物未起之先，即具有前知之妙。

须知文王之卦得于先天，则全部《周易》无有一卦一爻不是先天，则必无有一卦一爻为形器之可拘者矣。

须知揲筮求卦，全是从太极阴阳将动欲动之时，以探讨阴阳太少之气机。阴阳太少有何形质？有何体段？故知《周易》所有卦爻全是先天。

须知东阳西阴，南阳北阴之说，皆所以释先天图也。东阳西阴者，两仪也。南阳北阴者，谓东之南，西之南，东之北，西之北也。自四象八卦以后，莫不如是。此伏羲连而不断之图也。文王之图虽亦具有此象，然非以伏羲之图证之，不可得而辨矣。若以文王卦图认作两仪，则两仪当为九十六画矣。故知伏羲大图，两仪止得两画，后之观图者一卦止作一卦看，乌得而辨之？

须知先天一图立卦象之法，即出于其中，以其有初末微盛，上下消息之旨也，以其时止三候，位止三等也。

须知先天一图岁令月窟之旨，悉出其中，以晦朔弦望及十二辟卦，其生阴生阳之时位，无弗同也。

须知先天一图天根之义，亦出其中，以天道圣学之大原，天人合一之妙旨，皆蕴于图，其中之不可画者是也。

须知天根月窟之说，非指复姤而言，只是邵子指明先天图中流行之气，与相须互根之义耳，是解三画之小图也，若复姤则六画之卦矣。

须知天根即天心之说，但心以肆应不穷者言，根以生生不息者言，各有其旨，而其义则同也。

须知天有何根？只因上面象天之纯乾，由此震之一阳初生而始，故谓为天之根。

须知月有何窟？只因月之本象全是阴体，向为阳光所掩，故不可见。今幸阳光让得一分，然后阴体的然呈露，故以为月之窟。

须知遇巽逢乾，全是向上下流转处说循环之气。类而推之，则

震之遇离，离之遇兑，兑之遇乾，巽之遇坎，坎之遇艮，艮之遇坤，其顺其逆，莫不如是。

须知既有顺遇，必有逆遇，皆此相亲之两卦，而往来之机寓焉矣。故煦亦另设先天顺遇、先天逆遇之图。

须知顺遇逆遇皆在两卦缝中，合前后两卦而成之者，故遂名为缝卦图。此非意为之也。因见周公文辞每有邻遇二字，用意推求，既久而得之，始知邻遇二字，皆指始初相比之二卦既已分居，而变动之爻复得相比，故云然也。

须知《周易》中言遇必在缝中之卦，非此缝卦则无有言遇者矣。譬诸逆旅，虽无日不与人遇，而终不可以言遇，必与同乡同井最相亲厚者相值，然后始可以云遇也。《周易》立辞之精，其妙如此，岂略观大意所能辨哉？详具《函书》^①各卦之中。

须知《易》中言邻与言遇相似，亦谓先天图中本相亲比之卦，详具《函书》^②各卦中。

须知先天图中全是流行之气，则称为对待不移者，非也。观天根月窟之妙，及一阳二阳三阳相连而不断，一阴二阴三阴相连而不断，可知矣。

须知先天大圆小圆既具流行之气，则必无截然可分之界，故虽文王开而为卦，亦宜向连贯处留神体察。所以周公文辞有先天相连之二卦，忽而相比，遂以邻遇言之，而发明先天连贯之旨。若后天则形质已成，故四正四隅皆各安其位而不迁，今以后天为流行不息，是与论先天者均失其旨矣。其以后天为流行不息者，不过因孔子《说卦》有帝出乎震一段耳，然此一段，是说天地生物之大道由中出外，由外归中之妙，特借有形有质之后，显而可见者，以指明之。观震始艮终之说可知，非谓后天图竟是流行者也。然其位既定，而流行之理自在其中。

① “函书”，堂本无。

② “函书”，堂本无。

须知圣人立卦，皆是发明变动之妙，与天运之不息，太极之日出而不穷相似，故多注意于流行一边。如万物本天，则先天图后天图皆由乾而始。万物之生将欲成形，莫不资水以始，故后天之数遂以坎为一数，而辟卦之先于子半，亦是此义。至于由水生木，而其形已肇，故孔子之于《说卦》，发明震以始之，艮以终之，而三统之有取于建寅，亦是此义。凡皆流行之故也。今谓后天为对待不移者，为是各居其方耳。然方虽各居，而气实相通，但不可以对待不移之一说拘也。若先天在浑沦未发之中，活泼泼地，断不可谓为对待不移，何也？果其不移，而如许之万物从何自生也？

须知加一倍之说，看来虽甚容易，而四圣所阐，莫非加一倍中变化之妙。所以邵子曰：“天向一中生造化，人从心上起经纶。”人之作事先从心中发出一念，逮至做成事业，则千态万状，不可名言，此即先天图中内合外分之象。

须知文王比象洛书，作为后天小圆^①，却无后天大图者，以文王所用之卦，皆开先天大图而得之者也。既本伏羲大图之卦作为《周易》，则所阐明，皆伏羲图中之蕴，又安用后天之大图为哉？

须知大挠之造支干，亦由先天四图始也。五行出于四象，四象出于两仪，然五行之中莫不各有阴阳，而阴阳之中莫不各有微盛。今观先天四图，原具阴阳微盛之理，支干既各有五行，又于其中分别阴阳微盛，其妙不已具于是乎？

须知支干纳于爻中，原具阴阳微盛之旨，则其验于时日，亦止是阴阳微盛之旨耳。其甲子乙丑之类，皆假立之名目也。

须知大挠之造支干，皆因卦爻动变，实能取验于时日者，故作为支干二十二字，用以明卦中之爻。如某岁为甲子，某岁为乙丑，某日为甲子，某日为乙丑，皆非妄设者也。迨^②至后世，支干之沿流于时

① “圆”，库本作“图”。

② “迨”，库本作“逮”。

日者，既皆确有可验，而壬乙禽遁^①之设，遂不顾其验与不验，而纷然起矣。要彼小术虽或偶有所验，率皆依傍时日，庶几得之，总不如《周易》，虽极远极幽之事，莫不于吉凶之分际亲切著明，断然而无误也。特其理幽深，非粗浅之可学，其德妙契天道，非褻越者之可易言也。

须知纳甲之设，皆圣人借日月交光之旨，用以明《易》，所谓仰观天文者是也。然止称为纳甲者，是因其所在之方，用以纪六位时成之象耳。其妙既与先天卦象相同，其时亦与先天卦候相准。至若甲乙丙丁，亦有何奇？后之术数家但记其所纳之甲，而不记其六成之象，虚存此纳甲之名，亦卒归无用焉耳。

须知圣人仰观俯察，作为《周易》，则日月交光，正仰观之事。

须知日月交光，皆天地自然之易，而伏羲之图正所以仿象其精蕴者也。今以纳甲为术数者流，则先甲先庚，西南东北，大明终始，帝乙归妹，已日乃孚之义，文周之前实已有之，亦可曰文周为术数乎？且出震息兑，盈乾虚坤，皆天地自然之阴阳，相循无端，终古不易，无日不在眼前，而学者^②视之，尚莫能解，岂术数家所能窥其奥而妄拟者乎？

须知天为一元之合，地之必与天对者，以人处地上，资地以有其生故也。然日月与地三物，适为两仪，何也？奇一而偶两，阳画连而阴画断，连斯一，断斯两，阴阳之义也。日阳故奇，月与地皆阴，故偶也。坤之卦辞不言地而言月，借其同类者而证之云耳。又缘人处地上，不能全见地面，而能全见月面故也。若据理而论，天之空悬寥廓，不知大于地几万万倍矣，岂地之所能配乎？故《易》曰地道无成。

须知《火珠林》中，干之所纳绝无可取，而支之所纳每有奇验，其中皆有精义存焉。要亦圣人深知阴阳始终微盛之情，而比合于卦爻，拟议于人事，考验之于岁时日月，而觉某爻之动也，与某支之义

① “遁”，库本作“遁”。

② “学者”，库本作“常人”。

相符,然后定某爻为某支。又以此爻征诸岁时,其验于某岁某时,历历不爽也,然后定其支于某岁某时。其于干也亦然,然后知某岁确为某干,某岁确为某支也。其于日月也亦然,所由谓支干之作与纳甲之设,皆由《易》象^①始也。后世以《火珠林》为术数,置焉不讲,亦未知数所由起,原有至精之妙义存焉。逮于占卜之家互相传授,确有明验,而术数者流推出生克制化之用,是即《易》中当位不当位之说耳。要其所以能然之故,又岂术数家所能妄作者哉?

须知《周易》精粗不遗,小大悉备,所以能冒天下之道。故干支之设,悉从卦爻而起,而文周之《易》,亦遂有庚甲巳乙之说。

须知术家所传六合六冲,亦出于《周易》。八纯之卦,占散事则宜,为六冲也。初世之卦,除巽之在内者变去变来,皆不成合者不论,其余六卦并乾坤之三世,皆为六合,占成事则宜。

须知术家因卦中之冲合,亦遂有日月之冲合。如日冲则动,月冲则破,是其冲也。如日月生合,则其事大利,是其合也。

须知旬空之说,因在旬中,则所动之爻不验,此亦由《周易》始也。

须知生旺墓绝之理,亦由《周易》始也。如用爻衰弱,喜遇生扶。用爻休囚,喜当旺相。用爻重叠则喜墓,忌爻摇动则喜绝是也。

须知纳支验而纳干不验者,支曰地支,静而有常,故纳于爻中之位,遂与爻同德,随之而定。干曰天干,流行不息,纳于爻中之位而不定,故一卦止纳一干。

须知《易》冒天下之道,本末内外,大小精粗,俱无所遗,故卜筮者得藉之以自神。其实圣人寄天地之道于图象,文周发图象之秘于卦爻,既非浮窃者所能。又惧其漫无可入,或厌苦而弃去之。又虞大道非此莫传,又以百姓日用而不知,则吉凶无所趋避,终无以济民之行。因寓意于占卜,而纳支干于中,使乐前知习术数者,传其文以俟其人。或知后世将有秦火一关,故藉卜筮以永,亦未可知,当知圣

① “易象”,库本作“《周易》”。

人固前知者也。

须知揲蓍之法，是圣人仿象于易数，以求合乎太极阴阳四象之妙者。其妙在易而不在蓍，但以为蓍中之妙，与易理何干？

须知卜筮之说，是圣人导人学《易》之路，至其精蕴，则性命之原本，天人之一致也。第性与天道不可得闻，敏求好学人又间不一出，即出矣，又或淹于文史，莫探其本。圣人惧易道深微，或至中绝，故寄其道于卜筮，使永其传也。若云《周易》止是占卜之书，孔子何复有穷理尽性至命之说哉？

须知揲筮之法，分二挂一，揲四归奇，而要其所得，遂有阴阳太少之四象，而综其全数，自具六十四种之形体，非其拟议妙合天道，那易有此也，然后知圣人立法之精也。



周易函书别集卷二 易学须知二

须知周公命爻，用一初字，其原皆出于先天圆图。凡九皆东阳，凡六皆西阴，因在方加之始，故以为初。是初之一字既明其发原于太极，又以见三十二卦咸得而资之，故曰其初难知。至于上爻，各成其体，各具一象，故曰其上易知。

须知初之一字最有关系，盖卦之方成，尚未有象，不能定诸位，止可考诸时。故前面有太极，唯此一初字始能标之。后面有二三四五上，唯此一初字始能统之。

须知时则以前统后者也，位则以上临下者也。

须知八卦圆图初加之一画，皆从太极天心流衍而出，原具生生不息之妙。故周公命之为初，而孔子《彖辞》因遂有来往内外之说。其上下则谓阴阳之位，终始则谓阴阳之时也。此八字见于《彖》中，后儒每多错会，故误认为卦变。然此八字又由一来字而始，故孔子欲人察来，即周公用初字之义也。

须知初加之两仪，已在太极之外，然非此两仪，则太极无由以显。故张子曰“不有两，则无一”。然非此两仪，则后此之四象八卦皆无由以生。故孔子谓一阴一阳之谓道，而周公遂以初字标之，言初则后此之无穷不可量矣。

须知凡言来者皆指内卦，而初则来之始也。凡言往者皆指外卦，而上则往之终也。

须知卦在初爻尚有三十二卦可通，二爻有十六卦可通，三爻有八卦可通，四爻有四卦可通，五爻有两卦可通，到得六爻，始定此一卦之体。故曰初难知而上易知。

须知初爻出自太极，原属两仪，由是而二三四五至于上爻，又是从八卦四象两仪反而约之，以定此一卦之太极也。所由曰成之者性

也。何云定此一卦之太极？如上之一爻无卦可分，是独得者也，专一不分，故象太极。五则两爻共之，与两仪同。四则四爻共之，与四象同。三则八爻共之，与八卦同。二则十六爻共之，与重仪同。初则三十二爻共之，与重象同矣。

须知凡来皆自太极而来，凡往皆谓其外出，故执卦变卦综者误也。盖此来往字皆《说卦》体方成，阴阳摩荡之妙，非说此卦成体之后也。若其体既成，则确不可易，安能割彼卦之爻安于此卦，如后儒卦变之说乎？至于文王《序卦》，颠倒两卦而连为一处者，正谓有阴则必有阳，有朝则必有昏，有此则必有彼，是欲人颠倒其妙，以穷尽观玩之法，非谓卦变非而卦综是也。果有是综，则孔子当言之矣。大约来氏之为此，止欲证卦变之误耳，然亦不可误解错综二字。至以错综论卦，其误仍与卦变相同。

须知错综二字原是指数而言，本上参伍字来。参伍者，九六之合，乾坤相须之妙也。乾之用九而不用六，坤之用六而不用九，皆参伍中之义也。天地之气，在天地之间原相合而不可分，特自其用时，乃始分别阴阳耳。故当阴重阳亢之时，皆各有偏用之气。若重阴而得阳九之用，阳亢而得阴六之用，皆参伍之既和。故不言九六而言参伍。参伍者数也，故曰“参伍以变，错综其数”。天地以合而有功，故遂以参伍言之。参与伍皆阳九之生数，合之则成少阴之八，所以明阳有为阴无为之义也。然参伍者，又十五也。参其伍，寓一奇二偶天生地成之义。伍其参，寓九六分居参天两地之义。唯参伍而始有错综，唯错综而九六始有分合，错综之义大矣哉。

须知初上九六二三四五八字之解，而三百八十四爻之义俱已全备其中。

须知初不言下不言一，上不言六不言末，而九六字或上或下，莫不各有精义。详见原爻。

须知二三四五之数，仅详于中四爻，而初上则异，以初非数之所能始，以上非数之所能终也。

须知中四爻别为二三四五者，皆因每爻各兼有时位二义，必不

可分。故以初之一字引端于下，则知必有中末者存也。以上之一字引端于上，则知必有中下者存也。

须知中四爻独纪之以数者，以上爻象天，下爻象地，其中所生之万物非数莫之纪也。又因爻中之时位，皆莫不有数存也。

须知《易》中凡言往来，皆是教人观象认取主爻之法，又以明成卦之由，在此一爻也。

须知每爻皆可通为四爻，故有见有伏有动有变。若但止于一爻，不能相通，何得谓之为易，何得有阴极变阳，阳极变阴之事？

须知有十六阳卦之说，以一卦兼统四卦，一爻兼统四爻，而六十四卦已备于此。

须知六十四卦之中，有阳卦十六，阴卦十六，阳卦而杂阴卦者十六，阴卦而杂阳卦者十六，第阴不得阳则全然无用，故以十六阳卦为主，而见伏动变皆因之，地道无成而代有终也。

须知《系传》用一索字，皆兼交与生之两义，其中有一往一来之两象，一与一取之两法，故可旁通四爻，不知者遂疑为卦变。

须知内外之说即在往来二字之中，但解诸卦之成，皆各先有体卦，自当知往来之义皆指用爻言也。往来既明，则内外之体自定。内外之体既定，则上下之义益明。然而终始微显之义，亦即在其中矣。

须知有看爻之法，如卦有微显，初则必其微焉者也。卦有上下，初则必其下焉者也。卦有始终，初则必其始焉者也。卦有尊卑，初则必其卑焉者也。卦有深浅，初在下则必其深焉者也。六爻之时位由此而推，莫不类然。又须知始终之在卦爻，有因震巽而言始，有因艮兑而言终者，不可不察也。

须知上爻为穷极将反之爻，谓其无有上于此者，然后谓为上也。若更有上于此者，则此爻乌得为上？若对初而言之，则此爻即其终矣，故卦止六爻。

须知卦至五爻而下四爻皆其所统，故以为君位。卦至六爻而一卦之精神全聚于此，以卦气自下而升，至上则其归结处也。上之为

言，谓自五爻以下皆下焉者耳。不以上为君位，以其处于天位，非人之所能至也。五则上卦之人位，故以为君。凡在上者皆可统下，故姤之二爻便有包初之说，而萃至九四亦有不当位之讥，其余诸爻可类推矣。

须知六之统下五爻者，天之无不覆也。九五之为君者，上奉天而下统人也。四之统下，宰臣之分理也。三之统下，百司之分职也。二之包初，于蒙姤见之矣。

须知八字看爻之法，又须知因卦论爻之法，即如初之一字，不过谓成爻之始耳。然而在乾则以潜为隐，在恒则以浚为深矣。在比则以为自始至终之无异，在讼则以为后之不永所事矣。皆是因卦异象，原不执一，故三十二阳爻亦遂有三十二种象，亦遂有三十二种道理，阴爻亦然。

须知执卦变以论往来，是全未解初上二字之义。但知彰往察来是说先天图，则《彖》中之往来宁非图乎？又须知阴阳之在图中，亦复各有往来，所以《说卦》发明顺逆之故。

须知《易》中原无卦变之说，孔子韦编三绝作为十翼，《周易》中何妙不具，岂独遗此卦变，须后人之补缀耶？汉儒之有卦变图也，只因《象辞》中每说往来上下内外终始，不解其故，误认为卦变。且不知往来上下八字是说打^①初成卦时，阴阳二用摩荡之妙，因九用于六，九遂为主于卦中，而称之为男。六用于九，六遂为主于卦中，而称之为女。圣人教人观象以审择主爻，故择其所用之一爻，观其往来上下于卦中，遂有往来上下内外终始之说。不能静会及此，而误为卦变，宜乎《周易》之晦也。此与太极二字止是极赞两仪之先，原有此等妙理，而后人误以为图。筮策之数本由分二象两说起，而后人遂添除一以象太极，言之似若可听，推之亦似有理，要皆非孔子之所有。岂圣人之遗漏尚有不到者乎？故解释经文者，但当据孔子之经以解经，孔子未之言，断未敢尊传而灭经也。

① “打”，库本作“于”。

须知体卦之说，谓乾坤为大父母，而六子之成皆各具乾坤之一体，其与体卦不同之爻，方为动用之爻。故《彖》中之往来内外，无非指此动用而言。但明体用，自解卦变、卦综之误。

须知往来内外，原是教人观象之法，用以审择主爻者也。苟非动用之爻，何必分别往来内外，但解体静而用动，便自明了。

须知诸卦既出于乾坤，则诸卦俱以乾坤为体。故三男皆坤体，非坤体则无以显乾之用。三女皆乾体，非乾体则无以显坤之用。

须知阴阳之气行于卦中，以成一卦之体，其原固出于太极，而在卦象，则即以乾坤为太极。《周易》以乾坤居首，此之谓也。盖六十二卦莫非乾坤既交所成，故凡言阴阳往来，非九之用于坤，则六之用于乾。其两爻相同者，则静而为体者也。其独异之爻，则来交而为动用者也。体静而用动，体内而用外，不相假也。汉儒之说卦变，专言否泰，虽说在三阴三阳卦中，然非三阴三阳，亦莫不各具乾坤之体。或亦去圣人之世未远，而洙泗遗教犹有存焉者乎？

须知周公之命爻，孔子之观象，皆必考诸时位者，无非乾坤动静之义。

须知时之为义，出于天运之流行不息，是乾道也。位之为义，出于地势之高下不齐，是坤道也。何非阴阳之义也？

须知天道流行不息，原不可定诸其位，止可考诸其时。地道静镇有常，故不待征诸其时，已可证诸其位。

须知乾以神气为用，流行不息，乌得而窥？故止可考之以时。地以形器呈能，高下不齐，人所共见，故均可正之以位。

须知爻之位定于卦中，而时则流行于六爻者也。

须知时之气行于爻中，而位则因时而成定者也。

须知初命为初，便以时之义定于将欲成卦之始。上命为上，便以位之理定于六爻既成之时。

须知有位中之时，又有时中之位，故言时可兼位，言位可兼时也。卦之中四爻不言中末，不言中下，便具时位兼有之义。

须知二三四五兼有时位，故但纪之以数，盖数固既可征时，亦可

征位者也。

须知时位皆无截然可分之界，特约其大概以为三候三等耳。亦如先天图中之卦，原无截然可分之界，故邵子有遇巽逢雷之说，而予亦有缝卦之图也。夫时之相续不断，原不可分固已，位何以不可分也？当知《周易》所言止是一个物事，即如六爻所成，亦止是一个卦体耳。

须知乾阳不息，所以谓为大明终始，若不得阴，则涣散奋发而无能自固，必与阴遇，始有位之可言。故位也者，坤之所以承阳而有功者也，所由谓为六位时成。

须知乾之《彖辞》全说天命之谓性，乾之《文言》全说率性之谓道，自坤以下则专言道也。盖乾象自元字说起，至于利贞，便说各正性命，保合太和。利贞由元而亨出，则是太和亦由元而始矣。保合二字虽据人物言之，确是言赋畀之时，亨于乾元者如此。故上文提明乾道变化四字，至于《文言》元者善之长也一节，此元亨利贞四字仍是乾之四德，不可指人言。其善长嘉会等，则言人所赋之性有此四等，以发明乾德耳。至于下节，先提君子二字，然后言仁礼义等之德，方是说人之受性，命赋于天，故亦克与乾道同此四德。然止说性之所具，非真有仁礼义之可见也，故曰足以。足以云耳，与《中庸》至圣章言足以相似，故下文又曰君子行此四德。此处方提行字，则上文不是说行可知矣。上提君子，明首节之释乾德。此提君子，又是明上文止于言性，而此方说情之发也。然将言人所禀受之性，而便曰善之长者，此与前之^①释元说万物资始相似。盖长之为言，即最先之称，又次少无穷，皆在其后之谓也。资始之始正是此义。既是说性，则性中之虚明本无所著，何为开口便说出善字来？盖缘赋畀之始全是太和，乌有太和而不善者乎？且善字原指后面之四德，特因仁义礼智于此发源。故于禀受之始，指其最先之源头而言之，因遂以此为长之者也，所由曰善之长也。又因嘉会义和事干皆由此而

^① “前之”，库本作“孔子”。

生，故遂长之也。因受性之始全是太和，全然是善，故子思克承家教，作出《中庸》，便曰：“天命之谓性，率性之谓道。”下文又曰发而中节，夫发而中节，则其善可知，而所以能发而中节者，则率性之谓也。率性者，顺其太和长善而出之者也。若非率诸其性，安得有节之皆中乎？孟子私淑诸人，深得率性之旨^①，故断断乎谓性为善，此圣贤一脉相传，不差累黍者也。若后儒之言性，则不免失之驳杂。

须知体仁节言仁言礼言义，至事干宜可言智，而不言智者，盖智愚之人皆因事而见，此节方说性中之德，故但曰足以干事云尔。譬如三月之婴，非不具有至性，然于婴时，欲指之为智人愚人，则万不可得，必待学习之后，做出事来，方始知为智人愚人。然其所由得称为智人者，实由于所性而具之一点灵明。故说性中之德，遂说出足以干事来。夫性中既具有智之一德，而终不免为愚人者，不学不习之故也。故圣贤教人，首重学习，职是之故也。

须知《周易》首乾坤，不与《连山》《归藏》相同，明谓乾坤即《周易》之太极，其下六十二象，莫非乾坤二体所成。

须知《周易》起头打从乾道说起，便是理性命之大原。

须知《周易》首乾，说出元之亨，而用九一节专说元亨，又说群龙，后面《小象》又说乾元用九，至于坤卦止说利永贞，便见《周易》贵阳之义。

须知乾不是天，坤不是地。盖天地者，乾坤之象也。

须知乾卦《彖》《象》《文言》，字字皆说交坤，盖乾阳之体本自流行不息，原无位之可言，得有形者附丽之，乃始有初末微盛内外上下位置之可考，所由谓大明终始，六位时成也。坤之说入交乾亦然，故卦辞遂标得丧二义。

须知乾之一元便是太极，孔子之《彖》因元字无可称说，故止以大哉赞之，大则无所不有，而特不可以名言罄耳。

须知乾之一元，止以大哉赞之，则乾元之不可称说也明矣。其

① “旨”，库本作“道”。

下曰万物资始，亦止借所生之万物仰而溯之，谓其始于此耳，非能言元中之妙也。子思未发之中用一中字，亦是指其位而证之，其说出喜怒哀乐，仍如孔子之说万物耳。然未发而已发之理悉已全具，则其无所不包，亦可想矣。故元也，中也，太极也，皆是物也。太者，尊上之称。极者，无以复加之谓。止如乾元之赞大云耳。后世目之为图，误之误矣。然河洛二图先天四图俱在也，其有能画太极者谁也？

须知《周易》是个浑沦完全的，只元亨利贞四字尽之。盖乾坤而外，所有六十二卦，皆乾坤之利而贞焉者也。乾坤之利贞，皆乾坤之元而亨出者也。坤之元亨，又附乾之元亨而见。故坤亦亨乾之亨，元乾之元也。《周易》以乾坤居首，阴阳之义也。然阴不得阳，则蠢而不灵。故《周易》既首乾坤，而乾又在坤前，《周易》贵阳之义如此。后儒之释经也，每逢一卦之利贞，另说出一种道理，是未知《周易》之卦，无非乾道之元亨利贞所布濩而酝酿者也。

须知乾之一卦专重元亨，故用九一节专释元之亨。至于《彖辞》，既以元亨二字各释之矣，而又于大明节补说大明终始，释亨之由于元，以见元之大也。乾道节既释利贞矣，而又于首出节补说首出庶物，释利贞之由于元，以见元之大也。盖乾以始之故也。

须知元是乾之蕴含者也，亨是乾之发动者也。

须知利是通利之利，与利刃之利相似，非利益之利也。通利是用之无阻，自我之及物言。利益是从而增加，自彼之益我言也。若说利于正是谓正则利，不正则不利矣，非《易》旨也。自乾以下诸卦之利字皆是此旨，如利有攸往，利涉大川之类是也。

须知贞者成也，是乾德之究竟也。生成万物，实出坤体，本属坤德，而兹以为乾德者，盖非乾以始之，则坤无由以成其终，故贞亦遂为乾德，而坤则以为无成代终也。

须知坤之一卦专重利贞，故用六一节止说利永贞之事，以释利贞而已。其动作有为皆乾阳之妙，坤特承之而已。盖坤以终之，地道无成而代有终也。

须知《周易》所重唯此元亨利贞四字，而六十二卦之理已完。则此四字中，每有一字便具无穷妙理，故每字皆各自为句，不可以二字相连。如说大通而利于正，则止成两义，且不可以发明乾德，非《易》旨也。

须知元之在乾，是静正而其出不穷者也。亨则静中之动，是其发越者也。利则发越之无阻，行健之健正出于此。贞则乾已合坤，坤德翕受，含生而布化者也。浅而喻之，元则未发之中，亨则其发也，利则发而无阻，贞则所中之节也。

须知乾坤之外六十二卦，得乾之利贞者多，得乾之亨者则少矣，得乾之元者则绝无之。然所有之利贞虽皆乾元之利贞，特既各为一卦，则但就本卦之量以为量，而不得如乾元之利贞大而溥矣。其得亨字者，唯三男为真，是乾之三索者也。故震有震亨之说，坎有维心亨之说，艮卦亦宜说亨，然已为阳之止矣，故不言亨。而于遁卦补言之曰遁亨，盖遁卦艮山在内，是方成之阳德也。仍有三阳在外，是不止者也，故亦言亨。此外诸卦所有之亨，则又各因本卦以为量，而不得与震坎同矣。至于屯蛊随诸卦，虽皆说元亨利贞，然皆一事之元亨利贞也。其元字有见于爻中者，善其爻而已矣，非乾之元也。乾元则太极之谓也。

须知元亨利贞四字是乾之四德，不可掺入一毫人事。

须知乾之《彖辞》全是赞乾之四德，不可说作圣人。盖大明终始与首出庶物两节，皆指乾德而言。因后人不得其解，故误以为圣人之元亨利贞也。

须知用九之说，正是用其刚，不可说不用其刚。盖九之方用，正是九阳当权得令之时，若说乾化而坤，便已灭却乾象，何得有群龙之可见？

须知六龙之说，就乾之本卦而言。群龙之说就乾之交坤，成就六十四卦一百九十二阳爻而言也。盖阴不得阳，则蠢而不灵，故六十四卦莫非乾阳之所成。《周易》首乾，先儒以为贵阳，此之故也。

须知孔子《文言》曰乾元用九，便是说九之得用，方从乾元出也。此^①是一元方亨之际，尚未有利贞之可言，安得曰乾化而坤，刚化而柔？

须知周公说此用九一段，是因六十二卦皆由乾阳游历而成，正万物资始之妙，原不为六爻俱动者补一占辞也。故下文说出无首吉，便是说万物已得所资了。

须知用九用六之说，是明六子皆出于乾坤，即大父母之谓也。

须知天下治也，正是说群龙之见，天下之万物，殊体异形，莫不由乾阳变化而生，故以群龙言之。然必推本乾元，又是说所由以能亨者耳，与孔子两仪之上补说太极相似。

须知乃见天则，便是说亨由于元，才从中出，最相切近。盖乾元者，万物之大始，即《周易》之太极也。

须知周公曰见群龙，孔子曰天下治，盖六十四卦即乾元之天下，而群龙之见即乾之资天下以始，而使之治焉者也。

须知群龙之见，便是利贞之事，便是各正性命。

须知乃见天则，只是乾之方亨，尚未离元之说。

须知天是乾元初亨、首出庶物之物，乾以不息为用，天则之而为健行，今正在方亨之时，故曰乾元用九，乃见天则。

须知无首之说，是离了乾元之义，只划清亨字界限，以发明阳九之大用耳。

须知周公发明圣圣相传之道，只此无首二字最精，周子之无极正从此出。然以无极说在太极之上，与以无首说在亨字之中，亦微有不同，然后知圣言之妙也。

须知乾之无首而吉者，谓乾元一亨，万物各得所资而已。其在卦象，六十二卦皆资元以成始，所以谓为天下治。天下者，统资元之万物而言之。治也者，即谓其各正性命资元以成也。若屯蒙以下，皆资乾元者也。比而无首，不得所资，安得不凶？盖自乾元之一施

^① “此”，库本作“只”。

而论，必无首而后见其能施。自诸卦之所受而论，若无首而即不得所资矣，故吉凶异也。

须知乾之六爻皆得称龙，不必俱动者也。故一爻动龙也，六爻动龙也，一百九十二阳爻龙也。若只作本卦六爻俱动说，则孔子在《彖辞》中固称为六龙矣，何得谓为群龙乎？

须知用九而见群龙，只是乾元流衍，无所不遍。《参同契》曰“二用无爻位，周流行六虚”是也。

须知用九是说亨，见群龙是说利，无首吉是说贞。譬如子在母腹中，与母相连，有资于母，若其既生，则无资于母，故无首吉是言贞也。

须知乾用用于坤，坤用用于乾。

须知天之一字，止是乾之象，非谓天即乾也。今观乾元之《彖》曰统天矣，下文又曰乘六龙以御天矣，既曰统天又曰御天，则必有统之御之者在天之外也。其在《大象》曰天行健，非谓天即乾也，是即天道以为之象也。下文君子句亦非谓效法乾德也，是即人事以为之象也。故曰字之上安一象字，而人不之察何也？

须知大哉乾元，大哉二字是圣人将欲发明元中之妙，而却无一义可言。只因既亨以后，生出如许之万物，莫不仰资乾元，故特以大之一字赞之。下文虽说万物，只说万物所仰赖者在于此耳，而元字本义究不曾粘著丝毫。

须知云行雨施，止是说元德初亨，此时尚未有万物，故止言品物，如云一般般排列出来。流形云者，俨有动荡之形可令人瞻视者然也。此形字即形上之形，与形则著之形相似，不可以体质言也。

须知大明终始节，因上文既已释元，又且释亨，惧人将元亨看作两截，故此一节补说亨之实由于元，以见元德之大耳，非指圣人而言也。此节何尝有圣人两字，观他开口便提出大明来，大者阳之体，明者阳之色，便是说乾。终始云者，谓自资始以至于利贞，皆乾阳之布濩也。六位时成，谓乾阳之所历无弗遍也。位本坤之六位，因阳德无形，必丽于有形者，然后其数可征。乾既交坤，所生之六子莫非乾

德，故云然也。时乘六龙以御天，谓乾元之赋畀当一亨时，虽至小至细之物，莫不以全理畀之也。此理最精，详具《约注》^①。

须知乾道节本言利贞之事，而复提乾道于其上，总见利贞之事亦莫非乾元之亨也。然保合太和止说赋畀一边，以发亨中之妙，尚未到人物上，故利贞二字亦止是乾德。

须知四德既已释完，而又补说首出一节，总因开口一句赞元之大，故释下三字遂处处回顾元字。大明节，见亨之由于元也，此因上文既释利贞，故此一节又说利贞之由于元，以见元之大也，非为圣人言也。首出庶物，谓在庶物之前，即资始之义。万国者，尽乎地面所有之土，即指坤之全体而言。因阳九之大用至于利贞，必藉坤而见，故遂以坤象言之，而称说万国，何尝有圣人乎？凡孔子之《彖》皆所以解释卦辞者也。卦辞有人事，则圣人解释人事，此乾之卦辞止是乾之四德，无故而添出圣人，诸《彖》俱无此体。

须知三男皆乾之用于坤，三女皆坤之用于乾，皆是言乾坤之交。故乾卦皆言亨入坤中之事。不知此妙，则乾卦皆不得解，坤卦亦然。

须知乾始能以美利利天下，即是彻始彻终之事，所由曰大明终始。

须知地道无成而代终，以始之者大明，终之者大明也。惟其无成代终，所以止言得丧。

须知乾之三画止是一画，如小畜之初九曰复自道，九二即曰牵复。泰初曰以其汇，九二即以初为朋。又如需之三人来，讼之三禩，说在一爻，皆因乾道健行不息，原无可分，仅可考其初中末之三候而已。故乾之画一以象阳实，坤之画二以象阴虚，职是之故也。

须知《周易》以乾居首，全是贵阳之义，故其立卦之法，亦莫不依乾而成。如乾固三连矣，坤而曰六断者，谓乾而六断之也。兑曰上缺，谓乾而缺其上也。巽曰下断，谓乾而断其下也。离曰中虚，谓乾而虚其中也。坎曰中满，谓乾而实于坤中也。震起也，乾之始也。

① “约注”，库本作“函书”。

艮止也，乾之终也。非乾则诸卦无由以成，所由谓为贵阳也。先天图震始艮终，而诸象已全，孔子释后天图亦曰出震成艮，皆此乾阳之终始也。

须知《周易》立象之法止有两种，非借天道以为之象，则借人事以为之象。即如坤卦之辞，除元亨利牝马之贞为正言坤德，其下六句则分两段，君子三句则象以人事，而发坤之所以利也，故得主之下，利字独为一句。西南三句则借天道，而发坤之所以贞也，故下曰安贞吉。安即贞之定也，吉即无首吉之吉，正言贞也。

须知先迷后得主为句，非以主利为句，观文言中后得主而有常，得主连读可知矣。后儒添利字，未达其旨也。

须知乾坤一交而成坎离，坎即含胎之坤，离即已虚之乾，故坎之一卦独言时用。以后天诸卦由怀胎之坤而始，莫非乾阳之大用流行，故后天一图遂以坎离终始之，而正位于南北，明其可代乾坤而已。

须知坎之六四亦是樽酒句，簋贰句，用缶句，非樽酒簋句，贰用缶句也。盖此六字止言人情相接时，其所用礼乐不必过厚之象。所用者少，而所通者大，故曰纳约自牖。此即蚁穴可以溃堤之义，故《小象》曰刚柔际也。因此为两坎相接之爻，又在刚柔相接之际故也。不知解者何故遗了坎象，专言人事，如作三字一句，乃忽截下句之簋字附于上句，成何道理，成何文法？

须知凡爻之《象》莫不本卦德而言之，如鼎之言鼎，井之言井，坎之言水，离之言火是也。

须知《周易》未经秦火，皆不宜妄改一字，如坤卦之顺字，萃卦之顺字，皆不宜改为慎字。

须知六十二卦无有一卦无阳爻者，凡皆群龙之所见，而九阳之大用也。先天后天二图皆具此义。

须知《周易》与《连山》《归藏》不同者，以乾之大用流行无所不遍，若坤不过借位而已，故曰六位时成，而又曰地道无成也。

须知贵阳者，阴不自主而从阳者也。今观人之生子，从父姓而

不从母姓，堪輿理气之说，荫及子孙而不能荫及女甥，此即贵阳之真义也。

须知阳动而阴静，易之阴阳爻既从动中生出，则阳之为用也神矣，所以《周易》贵阳。

须知《彖辞》中往来上下，全是教人观象之法。即如命爻，首尾分别初上，其中始叙以数命爻设象，亦大可思矣。若概置勿论，则不得其解矣。

须知明明说道理者，止说得一事之道理透彻。若是拟象，则可以无所不包。即如图书象也，先天图象也，卦爻象也，其中精蕴经四圣表章，而犹未易殚。下及文之卦辞，周之爻辞，孔子之《彖》《象》《文言》，亦莫非象也。如但执定一事之道理解会，岂能周天下之道乎？

须知观象之法切不可拘，但当领略大意，会其神焉可耳。

须知读拟象之书，与文字义理之书绝不相同。盖文字义理之书，可以虚实字眼，相间为文，且能低昂其声韵，故读之易解。若拟象之书，必须知一字一义，逐字领会，乃可耳。如潜龙二字便是二义，见豕负途便是四义，要皆由乾初与睽上而定，非精求意义而会其神理者，那易辨此？

须知乐读易读之书，而不察难穷之义理，大抵皆易厌易倦而自画者也。纵能读人人可解之书，究其所得，亦人人能到之域耳，恐圣贤遗教之心不是如此。

须知《周易》为上古之书，其时文字未甚，非拟之于象，则无穷之旨不可以达，其何以遗教？

须知卦爻拟象，是文、周不得已之苦心。一见得图书为天地自然之《易》，而象中之包涵无尽。一见得先天四图为伏羲开天之《易》，而象中之包涵无尽。若卦爻之情但说得一事透，何能应变无穷？于是乎括之以象。故象中之义蕴，累求而莫之殚也。

须知乾坤而外，凡所取象，皆各有象中之理。如雷风为天地之气，在人要他何用？然而象中之理，即人而存，不可不察。

须知《周易》中一爻一象，便可该天地间万事万物。其或直言人

事，即此人事莫非是象，亦当与金车玉铉同观。盖所明者止是卦爻之理，而此等人事原不足尽卦爻之所该，故圣人教人有观象玩占之法。

须知圣人因八卦之体而推为广八卦，非欲因此一卦以求尽事物之变也。夫事物之变曷可胜穷？止欲人每看一卦之象，皆各各回看卦德，用以求此一卦之真性真情而已。若此卦之性情既得其真，即卦中未备之象，皆可因此卦德一一推求而出。

须知设立广八卦，便是教人观象之法。故此一卦虽有不一之象，皆当回顾本卦，止作一件事理会，能将所有诸象融成一个道理，则此一卦之性情方出。

须知六十四卦止得六十四象，乃一卦之象既定，及至逐爻逐位，又各有逐爻逐位之象，象其可以拘执论乎？

须知一爻之中，有以一象论一爻者，有兼数象始论一爻者，睽之上九亦可见矣。不会众象之神而统于一，何能达此爻之旨？故广八卦中诸卦之象，不一而足，皆当如睽上之象同观，然后各卦之性情始定。

须知八卦有八卦之性情，六十四卦有六十四卦之性情，爻有爻之性情，位有位之性情，时有时之性情，物有物之性情，而总备之于一象。不会其神，不得其真，难与言《易》。

须知卦画之设便都是象，如乾之三连以象健，坤之中虚以象顺，坎之一阳在中而象陷，离之一阴在中而象丽，皆是也。文周设卦爻之辞，亦止如伏羲设卦画之图耳，皆不当于文字义理中求也。故圣人不事占筮，而即无弗前知者。既已观象而得其通矣，彼事物之至我前者，安所往而非象也？

须知六书原有象形之说，然文字始于卦图，则是文字初开，便由象始。如牛马鱼羊象物，鼎井象形是也。后世溺于义理，而遂忘之耳。

须知汉儒执象，全言天道，忘了人事。宋儒执理，全言人事，忘了天道。然执象者未离浑沦包括之旨，尚可俟人之推求。执理者偏而不举，不能推此以达彼矣。故必贯天人两象而一之，然后可与论《易》。

《周易函书别集》卷三 易学须知三

须知《周易》一书，天地之大道存焉，故最灵最妙无过于此。观其极细极微之物，莫不分天地之至灵以有其生，非谓灵者灵而蠢者蠢也。龟之朽骨，蓍之腐草，皆具有前知之道，而他可知矣。祖父之骨得其地，且可以福及云来，安得谓神灵而形蠢乎？

须知《周易》之道随人用之，无往而不灵，圣人之前知不假蓍龟，而神明便堪坐照，皆保合之太和，各正于一元者也。故用之以修身，而物格知致意诚心正者，此之为也。用之以治人，而家齐国治天下平者，此之为也。用之于参赞，而位天地育万物者，此之为也。用之于万物，而裁成其道辅相其宜者，此之为也。故以为天地之大道也。

须知《周易》所阐，全是天人合一之旨，故《大象》率兼天人而言之。《彖辞》爻辞每合天道人事而解之，不可误看《大象》。

须知凡卦之《大象》，上句是即天道以明此卦德，下句是即人事以明此卦德，非直言此等天道此等人事也。故曰字上特标一象字，不可不察。

须知读《易》者读完一卦，便当深察此卦之性情，到会通时，自然有得。切不可执定一桩人事在其意中。

须知读《易》与五经不同，五经在《周易》之后，当文字义理大明时，故其文义皆有虚实承接转换之法，而《周易》卦图开文字之始，止有象耳。故尝一字一象，亦遂一象一义。

须知《周易》无闲文，并无虚字，如或字本无甚深义，而三四爻多用之，初上二五则鲜，以三四为人位也。又以三居下而却在内卦之上，四居上而却在外卦之下，故或之。或之者，不定之辞也，其字本无甚深义。观五曰观我生，上曰观其生，以九五为君位，既自有其生矣，上爻则曰其生，明上之无位也，是即包无鱼之义。《周易》之外，

如《老》《庄》《参同》《龙虎上经》《悟真篇》，皆以象告，皆不当于文字义理中求也。

须知《周易》之文简而该，如言初而不言中末，言上而不言下中，皆是欲人因类而推广之耳。又如六十四卦，莫非刚柔之交，乃独于屯卦言始交。诸卦之爻率言动变之事，乃独于坤之六二言动，皆引端而不竟委者也。

须知《周易》一书，若止一占卜可尽，则孔子不必有穷理尽性至命之说。彼“成性存存，道义之门”，“继之者善，成之者性”，“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”，不惮谆复言之，何为者也？

须知天地之理即在天地之气化中，不可以阴阳刚柔为粗浅而略之。《周易》之理即在图象卦爻中，不可以象为粗浅而略之。盖形者神之寓，象者理之寓也。

须知《周易》止是圣人一部格物之书，是彻始彻终之事，非但学者入门之始事，故《周易》之象既格，则无物不格。《系传》说仰观俯察，远取近取，邵子以观物名篇，皆格物之旨也。

须知物之可格，总不越阴阳二义，阴阳之理显之于象，《周易》之象如不能格，安可谓为格物？

须知天人之秘在《易》中，诚明之旨在《易》中，一贯之妙在《易》中，仁孝之道在《易》中，体用一如，显微无间之妙尽在《易》中。

须知不学《周易》，性与天道不可得而闻也。

须知《易》有参赞位育之道，有裁成辅相之道，有范围曲成之道，总离不了礼乐刑政，故《大象》每质言之。至其施之于用，无过抗者抑之，卑者举之，枉者直之，屈者伸之，塞者通之，结者解之，涣者聚之，促者舒之，怠者振之，昧者明之，乱者理之，颠者扶之而已。此道自具泰、否、损、益、睽、解、涣、萃、谦、颐、渐、节诸卦中。至于《太玄》《洪范》《洞极》诸书，拟其皮毛，犹弗似也。岂知《易》冒天下之道，如天如海，随人酌而取之，无小无大，皆有实用，其中灵妙，实难言说。故圣人体之，可以参天地赞化育；学者守之，可以修身齐家；愚贱尊之，亦可以察往知来避凶趋吉。大哉《易》乎，而学人每置之高阁，何耶？

须知《周易》之用尽在体中，亦如河图之成数尽涵于生数中，故伏羲止立先天图，以后天之妙涵于先天故也。今试看大生广生，皆知为天地之用，然上而天，下而地，地包天中，所可见者皆其体耳。是则天地所生在天地中，未尝离天地之体，出天地之外也。若诚解此，然后知文、周之《易》确乎其为先天，其先天诸图确乎其为流行不息，而必非对待者也。

须知卦画不可以形气^①论，所以谓为先天。今试于揲蓍观之，其所成卦爻不过蓍数之多寡而已，谓为有形体得乎？

须知圣人之道尽在《易象》《春秋》，《易象》其大本也，《春秋》其大用也，舍此则学圣者无本领，亦无作用。

须知《周易》言天人合一之旨，故为圣人之大本。《春秋》具天人感应之机，故为圣人之大用。试观其中，或天变而人从之，或人感而天应之，不是无因，特标此天时天象也。不向天人交关处著眼，则止是鲁国之史耳，何云圣经？

须知《周易》微显察来，便是追溯天人之所以然处，而《春秋》谨始慎微，便是求端于事功之所由起时。

须知既显矣而复微之者，正要从已有爻象之后，推原到未有爻象之先，正是欲人察其来处也。圣人相传之心法正在于此。

须知《春秋》未列人事，先列天时，盖为天制运而生人，人奉天而作事。奉之则顺，违之则逆。可征元气之潜符，感通之妙理，此即一以贯之之道，故唯《春秋》全是《易》中道理。

须知诗书礼乐皆圣道之散见者也，其发挥天人之精蕴，彻底透露者，无如《周易》。

须知六经之譬喻，《诗》之比兴，皆仿于《周易》立象之法。

须知六经、四子书皆是《周易》道理，必须各各会通，然后可以通《易》。须知子史百家皆《周易》之支流，其中皆有《周易》之理，必各各知其不同，然后可以通《易》。又须知天时地理岁时人事农工医

① “气”，库本作“器”。

卜,无往而非《周易》之道理所散见,必须各各会通,然后可以通《易》。须知支干纳甲虽若最粗,而支干所由作,纳甲所由寓,皆由《周易》而起,则皆至精之府也。须知后世之五行术数,皆分《周易》之灵妙,而袭取其说,然皆各有《周易》之一义,则皆《周易》至精之寓也,故曰《易》冒天下之道。

须知《易》有太极,是生两仪,此太极二字是说两仪未兆之前,原有此种道理不可言说,不可思议,故用太极二字赞之。太者,至尊至贵之称;极者,无以复加之谓。汉儒不得其解,因两仪四象八卦皆有伏羲之图,遂谓太极亦有图焉,误之误矣。太极既不得解,宜后儒之传授皆未得其理也。

须知分二象两一句本上用字来,亦如伏羲画图但从两仪起,文王立卦但从乾坤起,周公定爻但从九六起相似。而两仪之所自起,则画不成。乾坤之所由来,则说不出。九六之所由肇,则不可知也。后儒不知其妙,添除一以象太极一语,骤而观之,一似有理,而不知其误也。故读圣人之经,但当以经文为正耳。盖上文止说大衍之数五十,其用四十有九,此指蓍而言也。既有蓍则有象,又有五十与四十九,则有数。有象有数皆阴阳既形以后之事,又况上文明明说出用字来,又皆阴阳既形一边之事,安得有太极之可言乎?言筮则止言分揲挂扚而已,又何待重提太极乎?分揲挂扚之后,实有刚柔太少之妙,实具六十四等之象,用以知来藏往,此皆阴阳之事,非太极之事也,故但从分二说起耳。

须知古今注《易》者不止一家,其中亦各有妙处,原不可求全责备,专执一家之说。

须知《周易》而外,有离太极两仪,但以数之巧合列为卦象者,皆《易》之蠹也。是尚未知《周易》为圣人之道也。天地无二道,安容有二《易》哉?故有分得《周易》之一义者,皆当比合诸《周易》之理而收之。有显背《周易》而另为一《易》者,皆当取正于《周易》之义而摈之。

须知子云之拟《易》,拟其辞之似耳,全无一毫实用。后之著作家艳其可以得名也,而《易》外之《易》纷纷矣。不尽去伪《易》,则真

《易》终古不明。甚矣，子云之作俑也。

须知自来儒者，汉唯董子见得天人之理精，《繁露》俱^①在，可考而知也。宋唯邵子见得天人之理合，故其所传先天四图，无妙而^②不与《周易》相通。若释经而悖于先天四图，岂得为知《周易》者乎？

须知《易》始于数，所贵在数中之理，河图洛书如止作数看，亦复要他何用？伏羲画出卦图，原未尝执数而比之也。今但向数里纠缠，伏羲何能离却此数，画成六十四卦？

须知易字在《系辞》中，有解为天地之易者，有解为圣人之易者，有解为易书者，有解为易理者，皆不必也。天地无二易，在天与在人一而已，知此然后可以明天人合一之旨，然后知《易》为天人合一之道。

须知《系辞》所云变化，皆说乾元之既亨，皆是太极阴阳四象之妙，不可专在揲蓍上理会，亦不可误认为卦变。

须知《系辞》除天一地二一章外，凡言变化皆谓卦爻。如乾兑在先天图中，本为太阳，及其既分为乾兑，便遂有天渊之别，此所谓变化也。然《易》道精微，难可仿象，故藉蓍策拟议其神妙以求之。其妙在卦爻而不在蓍，蓍特用以求之者耳。安得以蓍策之变化，竟比象于卦爻之变化？安得执蓍策之变化，而竟忘卦爻之变化哉？

须知古者四圣之《易》各自为卷，要皆根本图书，一以贯之者也。如谓《易》中卦爻与图书无涉，则自有《周易》以来，图书当不至今日而废矣，何云则图作《易》？不知孔子何为有往来终始内外上下之说耶？后儒不察，有欲并先天诸图而去之者，是作《易》之道已不复存，四圣之《易》先缺其一，吾不知文王凭何卦象而作《周易》耶？故伏羲四图断然为伏羲之《易》，当如古法别为一卷。

须知河图既为先天，伏羲则而画之，又名为先天图，则文王开而成卦，作为《周易》，自无有一卦不是先天，所由谓《周易》团拢得来，止成得一个先天大图耳。

① “俱”，库本作“具”。

② “而”，堂本无。

须知文王既开图为卦，亦必准图系辞，如阴阳之在初爻，止名九六，岂非圆图中初画之两仪乎？又观西南东北，先甲后甲，岂不全出于圆图乎？又观孔子之往来内外，上下终始，岂不全说圆图乎？又观小畜大畜，小过大过，及复姤夬剥诸卦，孰非因卦命名，因名作《彖》乎？夫卦开于文王而各系其辞，则六十四卦遂为文王之《易》，亦当如古法，别为一卷。

须知周公因文王之卦拆为三百八十四爻，而各系以辞，亦必参合于图书，推本于先天，别初上之宜，严内外之辩，而拟议爻中之时位，以仿象之。今观巽之九五变而为蛊，乃先庚后庚，何其与先甲后甲之旨同也？无初有终，何其与终则有始之旨合也？岂非原本伏羲而为之说耶？爻辞既为周公之《易》，亦当如古法别为一卷。

须知孔子十翼，亦必原本图书及伏羲文周，而会通其合一之妙，以立之传也。今观《彖辞》每以往来内外上下终始为言，岂非有见于文周之辞，皆其先天之秘奥乎？今观系说两传，或明河图，或明洛书，或明先天八卦，或明后天八卦，岂其于《易》渺无干涉，而孔子亦误缀其说乎？又观乾坤二象与蛊恒之终则有始，复见天地之心，壮见天地之情，何其与先后天图不谋而合乎？此岂不明于天人合一之故，遽合天人而立之象乎？遽有穷理尽性至^①命之说乎？此岂不明于三圣合一之旨，遽取先后天图与辞变象占统以赞之乎？然观所系之《小象》，每自相承，则孔子十翼亦当别为一卷。

须知孔子之翼既不分别三圣，而统为之赞，则是周公之爻即文王之卦，文王之卦即伏羲之图，伏羲之图又即河图洛书，安得不会成一个太极，而总命为先天也？

须知《序卦》者，象之反也；《杂卦》者，义之反也。

须知错综之说非来往之正义，然既有《杂卦》一传，则颠倒其爻而较量其性情，固亦观象之法也。故《杂卦》者，所以重明《序卦》而已。然使紊而不叙，安复知有颠倒之义？

① “至”，堂本作“致”。

须知参伍以变，错综其数，即用九用六之旨也。参伍则十五矣，天地不交则化育无自而起，故十五者，九六之合也。然九六之合，又有动有静，有用有体。如乾用其九于坤，则坤为静体而不用；坤用其六于乾，则乾为静体而不用。故用九则不用六，用六则不用九，皆由参伍起也。参伍而用，则变由以起，参伍而有用有不用，故曰参伍以变，错综其数也。参伍者，参天两地之数也。

须知《周易》道理广大，圣人韦编三绝，犹尚假年学之，自汉以下，诸儒极力发挥，尚不能殚究底蕴。若使数语便能解说，一览便易明了，恐无是事。况自来注释不能尽合，谬误悖乱尤难辨别乎？此书所解不憚引据详明，至有一象而两说三说俱存者，诚以象不可执，其中蕴括本如是其广且大也。夫《易》犹海也，饮一斗者听其腹饱而去，饮一石者听其腹饱而去，即酌无量匏樽者亦听其腹饱而去，究于海非有增损也。然而《周易》自在也，苟有渺知渺见，皆《周易》之所不弃，如谓道理尽是焉，则煦也谢不敏矣。

须知《周易》原不易学，其初略举大概，或于其中摘取支条，未必不人人能解，而究不可以为通。必须精极于穷理尽性至命，以达于天人合一之旨，又能推极于日用常行夫妇居室至粗至浅之事，一以贯之，都无异理，然后可以为通。必须从未有卦画之图书，已有卦画之先天诸图，又推极于文王之卦，周公之爻，孔子之传，节节打通，全是一个道理，都无窒碍，然后可以为通，又必须离文周之卦爻，使耳有所闻，目有所见，无非卦爻，然后可以为通。

须知《周易》亦甚易学，其近而举之，则人人之所已明，人人之所能明者也。故《易》不告人以理，而告人以象。

须知《易》有性命之说，有阴阳之说，有各卦性情之说，有人事进退之说，有吉凶趋避之说，总不越一象之所包。须各因其象以求其理，断不可忘象而致有所遗，亦不可执象而致有所蔽。

须知一言之合，亦可以发明《周易》，盖《易》之广大，固无所不该也。

须知全体而微有所欠，亦不可谓之通《周易》，盖《周易》固一以

贯之，天人合一，至矣尽矣之道也。

须知诸爻之义皆各因卦名而起，如睽字从目，则爻多言见。蹇字从足，则爻言往来。又如咸言感，噬言噬，损言损，益言益，鼎言鼎，井言井，从未有外卦而拟爻者也。

须知读《周易》者，必先融会卦辞彖辞爻辞大象小象，攢拢一处，以求一卦之真性情。又须离象中之天道人道，以求一卦之真性情。此卦之性情既真，然后合诸时位及乘承应比，以观各爻之性情，始为得之。

须知舍《周易》而言圣学，此外别无圣学。舍《周易》而求圣道，此外别无圣道。若看《周易》，但如散钱未能成串，纵有微长不至大悖，恐于圣学圣道均未为当也。

须知后儒之解《周易》，将各卦各爻皆另说出一种人事，是将一个浑沦《周易》被他说散了。若知《周易》自太极两仪以化生万物，止是一个道理，则圣圣相传之道俱在中矣。

须知解经不得其旨，只是往来之义不明，不知其出于先天耳。往来不明，则不知乾坤二用之说。不知乾坤二用之说，则不知立爻用初字之义。不知初字之义，便不知内外上下之分。不知内外上下之分，便不知来于何所。来之不明，又安问往乎？

须知欲明《周易》中往来内外上下终始之说，当熟玩日月交光之旨，仰而观，俯而察，在天犹在人也。安得以支干纳甲而忽之？

须知欲明往来之说，但当先知此是某等体卦，而来得某等爻象，往得某等爻象，乃可耳。又当知来皆在下，往皆在上，如贲之柔来文刚，岂不是说下卦？刚上文柔，岂不是说上卦？上即谓往也，如晋之柔进而上行，进而上是言往也，既云上行，则必在上卦矣。既云柔进，则必以刚爻为体卦矣。凡阴阳之爻见于卦象，率以所少为主，此诸卦之通例也。只缘晋之下卦三阴相同，莫适为主，其上卦又有二阳相竞，亦莫适为主，下卦既未有主，而五之一柔独往于上，故曰柔进而上行。进而上者，往之谓也，是即以五爻为之主也。岂谓从下而上，如卦变之说乎？卦变虽凿凿可据，至此则茫乎不可通矣。不

得已另设一法而曲为之说，岂一定不移之论乎？因此等爻象，合诸卦变图有所不通，遂将三阴三阳之卦，亦不本诸卦变，而另为一说。至有一卦从三卦变来者，安用此卦变图乎？为阐明天地中阴阳升降之气乎？为发明卦爻中阴阳变化之旨乎？如蛊之自贲井既济而来，贲之自损既济而来，睽之自离中孚家人而来，渐自涣旅而来，皆与图中卦变不合，则是卦变虽设为图，仍为无用之具也。且必欲如此而变，比诸本卦，有何道理足相阐发耶？

须知往不是谓已过之往日，来非谓自他处来于此处也。譬如有人立于中路，则从前发足之地方为来处，此后所往之地方为往处。即据时而言往来，其方来也必为时之初，其往而至也必为时之终矣。是往来二字便具有时位二义。今谓往为往日，来为方来，止可言时而不可言位，非《易》旨也。

须知内外之说必先认取体卦，识得乾坤为大父母方可。盖内外之说有二，其以下为内卦，上为外卦，此通例也。其以体卦为内，来交于体卦者为外，则未有知其故者。故先儒之卦变，必内外两象上下皆可互易，其说始通。至于专论内卦而或亦言外，其说不能相通，则遂竟摘内卦之爻而指为外矣，凡皆未明于体卦故也。如以坤为体卦，而乾爻之或初或中或末，来一交之，是体卦先立于此，故谓为内，动用之爻自外来交，斯为外矣。体卦在内而主静，来交者自外而主动，《周易》以动变为用者也。故凡一阳自外来交于坤，则此一阳为主，而体卦反不得而为主，动静之别固如此也。如震坎艮皆以坤阴为体，而却主自外来交之阳爻，称为三男，以从乾父，是此义也。所以无妄有刚自外来而为主于内之说。圣人教人观象以审择主爻，安得不于往来内外分疏别白哉？如执卦变之说，以外为外卦，则无妄外三刚固未尝动也，又以何为外耶？如以来者谓由内卦，则又安用此外来字面耶？且六十四卦之《彖辞》，从无有执内卦之爻称为外者，岂非后儒之误耶？汉儒去古未远，多系师承指授，每遇三阴三阳而言往来，则以泰否二变解之，犹不失圣人观象之遗意。以此二卦先具乾坤两体故也。后儒以泰否二象止可通于三阴三阳，此外皆不

可通，则遂各变其法。至于其法既变，仍有可通不可通者，则又置法而曲为之说。自信不真，欲以遗教，岂经旨乎？此所以愈远而愈失其真也。若知乾坤为体，而或往或来，或内或外，止以动用之一爻为主，则合上下体而论之，谓为泰否之变可也，分上下体而论之，谓为阴之自内自外而往来上下于乾，阳之自内自外而往来上下于坤，亦可也。不知乾坤为大父母，则不知诸卦俱以乾坤为体，岂《易》旨哉？

须知其来俱由太极天心而来，所以方来之爻俱名曰初。无一卦无初爻，则无一卦无太极。伏羲圆图初皆向内，正所以指明来处也。文王所命为初者，即伏羲初画之两仪，故知文王所有之卦，皆开伏羲之图而得之也。伏羲初加东阳西阴之两仪，悉向于内，文王命之为初，孔子谓之来，皆是熟玩圆图，示人以观象之法耳。若由此而渐加，斯为往矣。逮至上爻，又寓穷则必反之义，则是自内而外，自初而末，亦皆此循环不息之机。固不独遇巽逢乾，相循而不已也。可知《周易》所有之卦俱是活的，俱是先天。

须知卦有终始之说，其乾始坤终者出于横图，即河图始一终十之义，所谓乾坤为大父母，中包六子者是也。其震始艮终者，阳之始终，坤之所由成也。巽始兑终者，阴之始终，乾之所由成也。恒之言始谓震巽也，因有两始，知中之所包必有两终，故兼言终而说在艮兑上去，所以伏卦必不可略。卦本两始，而忽又言终，以《周易》所有之卦原具流行不息之体，原是活泼泼地，以其皆由太极天心出也。今既由阳始而至阴始，则其间必有阳终可知。今既由阴始而至阳始，则其间必有阴终可知。又如蛊之终则有始，则谓巽兑为阴终阴始也。巽之无初有终，为其伏震，其初尚为纯坤，以后渐长而为兑也。不明其出于先天圆图，乌得而知之？

须知卦有上下之说，上谓上卦，下谓下卦，此以位论者也。柔进而上行，此上字又是活字，亦如外为外卦，内为内卦，原只论位，至刚自外来而为主于内，此外字又是活字，皆宜专看动用之爻，皆是教人观象之法。来氏卦综兼三画而论，则未知审择主爻与观象之法矣。

须知初之在内，其义易明，而以外为上，则必将以内为下，且圆

图之在外者，亦容有居下之时，何也？尝闻天周地外，又闻人首戴天，凡地之外莫非天，则凡地之外悉为上矣。其或不免左右倒侧之疑，尝闻西域算士之语，云彼国之天南极出地三十六度，而顺天所见，则北极出地四十度。夫二极既为地轴，非此之上则彼之上矣。两地之人必不尽顺，而有倒侧者矣。又云凡人北行二百五十里，则北星高出一度，南星低入一度。人南行二百五十里，则南星高出一度，北星低入一度。以此证知地形正圆，周围九万里，地心之径三万里。夫中华之与彼地，人各戴天，则是所戴者皆得为上，而所履者皆得为下，无疑矣。乃或疑倒侧者何以不至倾坠也，曰此摄之于气也。夫地之大也，天犹摄之于中，况附地而生者乎？知地处天中，而人以所戴为上，则圆图之中者下而外者上，岂圣人之无征者哉？

须知卦虽由下而起，只是由中而出外耳，非实有上下之位。只缘文王之卦出于伏羲之图，图止有由内出外之象，非竟谓乾为上而坤为下也。故初之在内者，必不可以言下，而上之出外者，亦只极外而将返之地，不可竟作上下之上。

须知《易》有九关，与《易》大有关系，若能箝合得拢，方是一个活《周易》。合其一二，虽未俱达，犹可渐次相通。若九关俱违，则无一字为真《易》矣。不知先天出于图书，则不知图书全具《周易》之妙。不知文王之卦出于先天图，则不知往来内外八字命爻之旨。不知《彖辞》独赞乾元，则不知《周易》贵阳之义。不知爻辞特标初字，则不知原本太极之机。不知天道人事皆是卦象，则滞而不灵而不解天人合一之理。不知乾坤两卦为大父母，则零星无统而不解体静用动之常。不知用九用六两节止据乾坤而言，则不知三百八十四爻，其往来上下者发源于何地。不知两仪未肇之前无可言说，则不知四圣之《易》俱始于两仪之故，而太极之图说纷然起矣。不知孔子大哉二字止赞乾元，孔子分二象两止说揲蓍之用，孔子太极二字止是极赞两仪肇起之源头，则不知不可图画者而强为之图，不可言说者而强为之说矣。此《周易》九关也。

周易函书别集卷四 易解辨异一

圣人以经学传心，六经皆孔子所定，此外皆支离旁杂，鲜能探本穷源，理归一致矣。故舍六经而求道，则已无道。舍孔子而释经，则已无经。况《周易》者，固圣道^①之大本所存。孔子假年学之，韦编犹尚三绝，此岂粗浮剽窃，略观大意，所能悬揣而臆解者乎？乃注释孔子之书，而不折衷孔子之论。至采洛书作《范》之说于向、歆，而不察《系传》则图之语。取卦变之说于虞、荀，而不察《彖传》往来之几。袭分爻占验之说于汉魏，而不察穷理尽性之秘旨。宗乾化而坤刚化而柔之论于蔡墨，而不察乾元用九之深机。以圣人传心传学天人合一之精微，仅目为究卜究占，进退趋避之作用。网百家不经之绪论而示之博，违先圣一贯之妙义而莫之非。将谓言外不传之秘由此而明，窃恐言中无尽之藏隐而不宣者，亦已多矣。安能尽合纂修本意哉？夫圣人以六经垂教，固非谓经中尚有遗义，经外尚待旁搜也，则经中之义理，衷诸经而可矣。学者传授圣经，岂谓后人之聪明上同乎圣，别出之义理远逾于经乎？则圣人之明论，衷诸圣而可矣。然则今日解经之失，不在经外不能推求剩义，而在经内不能殚究精深。不在终身一书不能搜剔详明，而在拘守一家不能旁搜博采。今执《本义》比之诸儒易传，特一人之书耳。我圣祖仁皇帝修明经学，所定《周易折中》，《本义》而外，搜罗纂集不下数十百家，悉由睿虑斟酌裁定，增损而去取之。用能上发先圣不传之秘，下垂后世无疆之教，安在一人之见，一家之言，遂足泄经文未宣之蕴，表列圣不传之心乎？煦幸得见《周易折中》之书，又获恭聆圣训，其于易理，斯能略识大意，诚不愿徒守一家言，自隘自画，至负我圣祖仁皇帝教育人才，

^① “道”，库本作“人”。

佑启百代之深衷也。馆课之暇，爰取旧解之不合于经者，标而出之，作《易解辨异》一书^①，以究《周易》之义。倘天下之不欲从同兢兢自守者，因之溯流穷源，以不背于经，则孔子传经翼易之深心昭然可见，而朱子释经继圣之雅意，当必有陶然其大快者矣。用依经传之序，详辨于后。

河洛先天图象

孔子曰“河出图，洛出书，圣人则之”，既说在《易经》中，便是说则而画卦。孔子又曰“庖牺氏之王天下也，于是始作八卦”，则是画卦之圣人断为伏羲明矣，则是伏羲之画卦兼则图书明矣。可知洛书皆画卦之资也。自向、歆父子及孔安国有大禹则书作《范》之说，后儒因有取于《洪范》《皇极》，遂以洛书为作《范》之具。不取正于经文，而取正于先儒无稽之论，与孔子异矣。

画卦圣人既指伏羲，伏羲又尝兼则图书，则图书二者必同出于伏羲时，而伏羲必兼见此洛书，又无疑矣。乃后儒守向、歆之说，以为大禹时神龟出洛。今考《尚书·洪范》篇，实无此语，此其异于孔子者也。或曰孔子十翼并未有龟书出于伏羲之说，乃顾确以为然，何也？曰孔子亦未有龙马出于伏羲之说，然既以为庖牺画卦，又以河图洛书说入《周易》，岂伏羲时神龟犹未之出乎？岂伏羲犹未见洛书之图乎？岂孔子犹未考洛书之自而漫入诸《周易》乎？岂文王本洛书而为后天图，武王独未闻家教乎？孔子曰“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”，此释先天图也。细玩相字通字，俱在流行圆转处说，独天地定位一语似言对待耳，然而上天下地，其间化育流行，实无一息不克相通。即在先天图中，虽若分天上地下之象，然阳之始终必交于坤，阴之始终必交于乾，是位虽定而气则通，原在流行处立之象矣。又其一阳二阳三阳，一阴二阴三阴，何非圆转不息

^① “一书”，堂本无。

流行活泼之机耶？观下文“数往者顺，知来者逆”，忽用此往来字面，岂其不相流通而有此往来之顺逆耶？今以为先天对待不移，夫先天则未发之中，活泼泼地，有何对待之可拘乎？此其异于孔子者也。

孔子于先天图，止有“天地定位”数语，未尝取其图而改易之也。河图洛书是天地自然之易，一为先天，一为后天，确不可乱者也。文王后天之卦仿象洛书，是方位之一定，所配则发皆中节之和。伏羲先天之卦仿象河图，是内合而外分，所配则未发之中。洛书在有象之后，故有定向，故可纪以卦位。河图在无声无臭之内，有何卦之可执？况此时河图虽出，伏羲尚未画卦，有何卦之可配？又况河图所寓，止有画卦道理，亦必非卦所能配。又况伏羲画出先天，止有图象，以内合外分之机，象生成比附之妙，此时尚未开而为卦，亦复有何卦之可配？乃后儒解说河图，顾以文王所开之卦拆而补之，强与先天之数相配。先天而可拆也，犹得为先天乎？卦而可配先天也，不成两后天乎？失先天之旨，昧后天之序，与孔子异矣。

帝出乎震一节，言后天图也。其必始震终艮而贯帝字于上，所以明乾阳之布濩，即大明终始之义也。《周易》贵阳，于此可见。然不能移离于震前，移兑于乾后，是则时位之一定而不可易者，即寓此图中。今反以为流行不息，与孔子异矣。

孔子于先天图，则但言其相通相薄，初未尝分卦而言之，明未发之无可分也。于后天图，则各就其卦中所置之位，与位中所得之卦，一一分别言之，明已发之无可合也。而今顾反其说，谓先天一定而不移，后天流行而不息，与孔子异矣。

阴阳太少之说，是伏羲熟玩图书，因取其中所蕴道理，则以画卦。知二图之数不逾奇偶，而天下万事之理不越阴阳，因画两仪以象之。又玩内生外成之理，爰复各加两仪，遂成四象。自此至于六爻，无非两仪之加，而千变万化由此殊矣。因四象各具两仪，于是乎有太少之别，是则阴阳太少，乃画卦时初加再加所定之名目也。乃后儒不以四象为画卦所定，执阴阳老少之说以解河图生成之数，岂知河图所具止有此理，可为取则之资，而实未有此名可配生成之数

也。今乃欲取而配之，与孔子异矣。

凡有一图，必有一图之妙，故不宜移动丝毫。孔子曰“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，为先天小圆图言也。既有生者，必有成者，是即则图本旨，是即与河图相配之故。今执拆补之说而不究内生外成之妙，与孔子异矣。

先天配未发之中，后天配已发之和。孔子曰“易无思也，无为也”，先天之静体也，乾之元也。“感而遂通天下之故”，后天之动用也，乾之亨也。先天在无思无为之地，有何可拆？必如拆补之说，是未发之中而亦可拆为喜怒哀乐也，与孔子异矣。

“大衍之数五十，其用四十有九”，此处孔子不言太极，非无故也。盖太极无形，非可言说。今既有著，则有形矣。既云五十，则有数矣。有形有数，故不云太极，直从两仪说起，而曰分而为二以象两也。且伏羲之图由两仪而起，未有太极也。文王之卦由乾坤而起，亦是两仪边事，未有太极也。周公之爻由初之九六而起，亦是两仪边事，未有太极也。皆为太极无可言说，故从可言者起也。今必添说除一以象太极，太极何形，而亦可象乎？与孔子异矣。

孔子曰形而上者谓之道，又曰一阴一阳之谓道，则阴阳为形上之道可知。今曰“卦之阴阳皆形而下者，其理则道也”，是直以阴阳为形器之具，而未知阴阳在太极初亨之会，有理而无质，故孔子谓为太极生两仪。至两之生四，乃始云象。象谓有象之可指耳。即乾象之释亨，指出流形之义，非形器也。即至后来生出八卦，亦不过刚柔太少之再重耳，亦非形器也。圣人作为连断之形，画出重交^①单拆之象，亦不过仿象阴阳变动之理，究非有形器也。夫由两仪之生，而至于八卦六十四卦，尚非形器，安得执两仪而遂谓形器乎？形器可见者也，阴阳之在天地间，可形见乎？今谓阴阳为形器，与孔子异矣。详见《篝灯约旨》。

孔子韦编三绝，假年学《易》，若止因占卜之事，便费如许苦心，

① “交”，堂本作“爻”。

则占卦固如是之难乎？且以^①孔子终身学之，止成得一卜筮人，犹得为孔子之学乎？今曰《周易》止是占卜之书，异矣。

《周易》传道之书也。孔子曰《易》冒天下之道，又曰道义之门，又曰其道甚大，又曰和顺于道德，又曰三极之道，又曰《易》有圣人之道，又曰弥纶天地之道，又曰形而上者谓之道，又曰为道也屡迁，又曰“立天道，立地道，立人道”，是《周易》为传道之书，何等精深，何等奥妙，皆由伏羲圆图之虚中，与文王之乾元，周公以初命爻及乾元无首之旨而出。今谓《周易》止是占卜之书，竟使学者视之与术数无别，亦异于孔子矣。夫占卜亦《周易》所有，特《周易》之支流，而非传心之正旨也。

《周易》言性之书也。河图未发之中，洛书已发之和也。圆图之内合则其中也，外分则其和也。文王之元亨利贞，由未发之前而推及于已发之后者也。周公之爻已在既亨以^②后，而始成之一爻，命名为初。九之既用，又以为无首，是皆欲人由已发之后而追寻乎未发之初耳。故于系说诸传，既以为尽性达天，又以为察来也。其乾之《彖传》由资始之元说到保合太和，却止是天命之谓性也。其《文言传》由长善之元说到贞固干事，却止是率性之谓道也。凡皆已发未发之真诠也。后面于始亨之利贞说出性情两字，于得朋之坤说出美在其中，何非性善之旨？子思孟子盖有所本矣。今曰《周易》止是占卜之书，异矣。

《周易》穷理格物之书也。今观其中所引，天地日月，风雨雷电，山川水火，草木禽鱼，马牛羊豕之类，无所不备。至其分见于各卦各爻，其象亦各各不同，即有偶同者，亦不必皆同一义。《彖》《象》《文言》，格其物，穷其理，莫非有益于身心性命之事。今但以为占卜之书，异矣。

《周易》博文约礼之书也。经之与传约二万馀字，乃上而仰观天

① “以”，库本无。

② “以”，堂本作“已”。

文，下而俯察地理，近取诸身而人事之悉备，远取诸物而巨细之不遗，其文亦已博矣。而要其旨归，莫不有大本存焉。析^①至精至变之象而归诸爻，合至变至精之爻而归诸卦，合至纷不齐之卦而归诸四象两仪，合四象两仪而归诸虚中之太极，则达道在是，大本在是矣。孔子曰显诸仁，是彰往而极博者也。又曰藏诸用，是察来而反约者也。然博易而约难，故曰“其上易知，其初难知”也。今但以为占卜之书，异矣。

《周易》天人合一之书也。孔子曰“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”，又曰“范围天地而不过，曲成万物而不遗”，又曰“裁成天地之道，辅相天地之宜”，是参赞位育之妙在《易》中矣。又曰与天地合其德，又曰成位乎其中，是天人合一之旨在《易》中矣。即在卦爻取象，非据天道，则援人事，谓天人合一而已。今但以为占卜之书，徒向趋避进退周旋交接上留神，曾未察天人合一，至精至微之道即在其中，与孔子异矣。

圣人寄占卜于《周易》，非徒欲天下后世有前知之道也。亦谓占卜之妙析于几，本于太极，通于神明，非达性天而明于几者不能。此便是教人最深最妙之旨，今但以为占卜之书，异矣。

《大传》曰形而上者谓之道，又曰一阴一阳之谓道，则是孔子明谓阴阳为形上之道矣。盖太极为大道之本体，其中含蕴非图可画，非言可说，而流行之中隐隐有此二端，往来进退盘旋干济于中，其所生之物有形无形莫不具是，实不可以形迹拘也。圣人目之为道，盖以其方出于太极，有理而无质，故察其流行活泼之妙用，而命为阴阳云耳。所由既谓为形而上者，而又谓为道也。既谓为形上，则非形器之重浊者可比。既谓为道，则又散见于万物。《本义》曰“卦之阴阳皆形而下者，其理则道也”，是以理为形上之道，而以阴阳为形下之器矣，与孔子异矣。无论太极之体，至灵至虚，其出不穷，原非理之可言。即此阴阳方从太极而出，唯其至灵至虚，运化

① “析”，库本作“晰”。

太极之大用，然后能流行变化，充塞两间，生成万物而不有其能，变化万汇而仍无其质。今谓阴阳为形下之器，夫器则有形可观，而阴阳何形之可观？器则有体可据，而阴阳何体之可据？陆子辨之，至连用四十字，如寒暑上下、昼夜晦明之类，皆无形之阴阳，尚未能察识。其不详察人言中之意，亦已甚矣。至陆子谓朱子昧于道器之分，朱子答曰：“若以阴阳为形而上者，则形而下者复是何物？”据此看来，则并未知物之所以为物矣。《中庸·鬼神章》固孔子之言也，其曰体物而不可遗物，即形下之器也。其体之者，则阴阳也。朱子尝注为集注，亦以所体之鬼神为阴阳，不闻以所体之物为阴阳也。其下又云“来书所谓始终晦明奇偶之属皆阴阳，所以谓之器”，夫始终何形乎？晦明何形乎？而谓为器乎？此皆异于孔子阴阳为道之说也。

《周易》之首乾坤，以六十二卦皆由乾坤生出，故谓乾坤为大父母。周公所由于乾坤两卦特设用九用六两节，此之义也。今曰“已成卦象之乾坤，遂无能生诸卦之理”，然则《周易》之乾坤皆不能生卦，何《易》有六十四卦乎？且乾道变化，各正性命，与见群龙之说，特标于乾坤，何谓乎？异矣。

孔子“天地定位”一节本言小圆图，下面“数往者顺，知来者逆”，是言图中圆转活泼之机，往字不重，只要人追寻来处，推求到太极里面，知圣道之大原所由起耳。此与立爻之法用一初字相似。圣学极精极微，莫妙于此，故下面遂不复言顺往，而但承之曰“易逆数也”，便见得难察在来处矣。若其既有所往，明明有形有器显露出来，有何难知？故以为顺。后儒不知反而溯诸始者之为逆，但以未来者为方来。夫方来则有形有器，顺去而前趋者也。何得谓为逆乎？孔子言图，而后儒言时。孔子逆推，而后儒顺求。孔子溯厥最初，在未有形质之先，而后儒征诸流衍，在已有形器之后。与孔子异矣。来往之义未详，此卦变卦综所由纷纷无已也。

孔子之说圆图，有察来之说，又有阐幽之说，是来之一字便说向最初之地了。然最初之地虽属已过，必不可作已往说，为是言图，非

言时也。今以来为方来，是说向将然之后，是言时而非言图矣。如以时而论往，谓如今日追溯往日之事，明白而易见，则是以顺字止作易字解了。以时而论来，谓如今日逆计未来之事，幽隐而难知，则是以逆字止作难字解了，非顺逆之旨也。是徒知逆而迎者之为逆，而不知退而反者之为逆也。夫人之行路也，未有不以前进为顺，退归为逆者也。未有不以前进为往，发足之地为来处者也。因前进之地而顺趋以为往，因由来之处而逆反以征来，此孔子传道之妙旨也，而后儒异矣。

来之为义，阴阳二者皆有之。盖阳位本上，今由在下之天根而来，自位乎上者视之，则逆矣。阴位本下，今由在上之月窟而来，自位乎下者视之，则逆矣。后儒但言阳来而不言阴来，异矣。

兼来往而言者，是说图中圆转之机。专言逆数者，是反而追寻到太极初生之始。今但认作占卜，说入极数知来，作前知看了，竟使后人止目为占卜书，全不知有圣人之道，与孔子异矣。

刚来柔来之来，察来之来，知来之来，皆是一义，皆指明从出源头，说向太极里面。后儒或以为由彼卦而来，或以为未来之来，或但作往来之来，将来字分作几等，与孔子异矣。

先天兼则图书，故内合而外分。合者，河图之秘。分者，洛书之奥也。故先天大小圆图不惟仿像河图，而洛书之妙已全具于此，所以不待更立后天图也。伏羲圆图本具无穷妙理，故能开天而明道，即至文王开而为卦，无非表章圆图而已。孔子因文王之卦原本先天，先天原本图书，故于《系传》有彰往察来微显阐幽之说，皆所以阐图中之妙也。又于《彖传》每有往来内外上下终始之说，亦皆所以阐图中之妙也。今不知诸卦俱托始于先天圆图，顾乃作为卦变，且立之图，与孔子异矣。

孔子未尝有卦变，为此说者始于汉儒，然虞仲翔古卦变图于诸变既毕之后，补立一条，云诸变俱自乾坤而来。自是以下，或谓自泰来，或谓自否来者有之。至宋李挺之传希夷之学，所立卦变图，每变俱标乾坤二字于首，已非圣人本旨，犹幸未离乾坤两象，则是用九用

六之机，六位时成之妙，六子各得乾坤之一体，其义犹未尽没也。虞荀而后，渐就支离矣。迨卦变之流传既盛，创而为图，且谓变得极自然，逮于释经，又复与图相左，亦异于孔子矣。既未知卦体之成悉出先天，原本太极阴阳，初非形体可拘，何有一卦之可名？又不知《易》中所有诸卦不离乾父坤母，二体交索而成。又未知卦体将成，原是活泼泼地，所以有往来内外之说。又未知诸卦既成，莫不各为一体，必不可以相易。今谓此卦实托始于彼卦，其异于孔子宜矣。

圣人所立卦爻，如但直言一事，则止能曲畅此一事之颠末，而此外皆无可旁通。唯示之以象，则其义蕴包罗无尽。孔子见文周卦爻之辞莫非是象，故于《彖》标曰《大象》，于爻标曰《小象》，皆述而不作之事也。后儒注《易》，确然指定一桩人事，绝不顾文周孔子所言，止是此卦此爻自具之蕴，然后会神取精，设象以尽意，藉有非此人非此事，而占得此卦此爻，其说必不能以相通，亦异于孔子立《象》之旨矣。《象》也者，旁引而曲肖之谓也。孔子解文周卦爻而标之为《象》，可知文周卦爻原无实义。

孔子《大象》上句言天，下句言人，所以释卦者也。一卦之义，何所不通？故上句象之以天道，下句象之以人事，象此卦也。若非天道，则以物理代之。其必以天人物理象之者，举其最远最近最幽最显者而该之，所以明卦德之包含无尽，亦以见天人之合也。后儒释象每以下句原本上句，偏说入人事一边，谓为法天之学，至于上句尝不照管，且不知天人二者悉皆是象，与孔子异矣。

《系传》言索止于一爻，盖欲明所索之一爻为卦主而已。《彖辞》中或谓刚来下柔，或谓柔来文刚，或谓刚自外来而为主于内，或谓柔进而上行，皆指为主之一爻，示人以观象之法也。今不详乾坤一索再索用九用六之义，妄执往来为卦变，以讹传讹，遗误后人，与孔子异矣。

《周易》六十四卦既出自先天一图，则三百八十四爻，安有一爻非先天者乎？又况揲蓍求卦，无非探讨太极中间将兆未兆之气机，所以止有老阴老阳少阴少阳之目。夫阴阳老少有形体乎？亦可画

乎？而谓卦爻之成，有形体之可拘乎？即其所设重交单拆，亦是圣人虚拟其妙，不得已而设之象。象也者，非其实之谓也，所以但谓为四象。文周所立卦爻之辞，而孔子目之为象者，亦如羲皇之有图象。揲蓍之有四象，为其机械原在不睹不闻中，非言可说。故四圣所设，莫非是象。今曰某卦自某卦来，则已在卦体既成之后，认卦为真有形体者矣，与孔子异矣。

《周易》既出自先天，正属乾元将亨之际，故凡变动之爻，悉具流通不拘旁行四达之妙。周公命爻称为九六，即指老阴老阳之变动而言。然皆谓现在之爻将有所往者也，故先儒命为之卦。之者往也，指发迹之初，非竟到地头之说。孔子《文言》曰“乾元用九”，提出元字说在亨前，便是说发迹之初。今曰“乾化而坤”，便是说在既亨以后，全解作利贞之事。又曰“看之卦之《彖辞》”，竟说得与乾卦绝不相干，而用九以下之辞俱归无用。竟忘此节在乾卦之中，止是发挥乾德，竟忘用九以下之辞，皆是说方用九之事，与孔子异矣。

凡卦之来，悉由太极，故周公于两仪始定之爻，不名一不名下，而命名为初，欲人于初之所由以成爻者，著意精察，即孔子察来之意。此圣学绝大关系，羲文相授，极精极微之旨也。故孔子曰“其初难知”，岂非见得来之难察，而幽之难阐乎？不审来字本义，但云自某卦变来，夫此卦之来既由彼卦，而彼卦又何自来乎？如使天地有自然生成之卦体，则其体既定，彼此乌可相通？如使天地无自然生成之卦体，则彼卦之成，亦必先有变来之卦体，而后也可。即令彼卦亦有变来之卦体，而一爻之变既尽，亦必不能通于二爻，二爻之变既尽，亦必不能通于三爻，其最初所变之一卦必有穷时。且专向有形之卦体推求，则太极两仪几于无用，而用九用六，六位时成及一索再索，乾坤为大父母之说，俱可废矣，亦异于孔子矣。

伏羲则图画卦，文王开图作《易》，周公拆卦命爻，是述而不作，相因而一贯者也。伏羲述天者也，文王述伏羲者也，周公述文王者也，孔子述三圣以述天者也。故以《彖象》释文王，以《小象》释周公，以《彖》中之往来内外释伏羲之图，明文周之卦爻非文周之自画，皆

出自先天者也。故《系说》两传或释图书，或释先天，或释后天，凡皆上述往古，相因为一贯而已。后儒释先天图，似不知有图书，则圣人则之之说非矣。释文王之卦，似不知有先天诸图，则开而当名之说非矣。释周公之爻，似不知有文王之卦，则因而重之，爻在其中的说非矣。与孔子异矣。



周易函书别集卷五 易解辨异二

上经

元亨利贞，乾之四德，与人绝不相干。乃大通而利于正说作人事，与孔子《彖传》止赞乾德者异矣。

元亨利贞本为乾德，故《彖传》赞之。大通而利于正说作戒辞，与赞辞异矣。

元亨利贞一字一义，故孔子曰“君子行此四德”者。大通而利于正止说作两项，与孔子异矣。

元，蕴含者也；亨，将发者也；利，则发而无阻；贞，则发而有成者也。利如利刃之利，非利益之利，行健二字正从此出。贞，成也，正也，各正性命，地道无成，正说此义。自资始至有成，皆乾德之所能，故说入乾卦。今但认利为利益之利，贞为正而固，埋没成字之义，与孔子异矣。

元亨利贞本为乾德，其诸六十四卦，凡能成就六爻自命为卦者，莫非乾元既亨，阳九之大用，故孔子以元为万物资始，又以为乾始美利利天下。后儒解释诸卦，其于诸卦所有之亨利贞，皆未知资始于乾，竟不知元亨亨于何所，用九用于何地，与孔子异矣。

用九见群龙，此乾元之方亨，正九阳当权得令动作有为之日，故周公特标用九二字于首，而孔子《文言》又特加乾元二字于用九之上。今因无首二字不得其解，便谓乾化而坤，竟成九之不用，何得尚云用九乎？与孔子连乾元说者异矣。

见群龙无首吉，是元之既亨，因万物各得所资，故谓为无首，而又以为吉也。首即元也，元静而亨动，由已亨之后而回视之，已大远于静

涵之候，故以为无。无首云者，只如云离了乾元，不是静涵之时云耳。既亨则万物生机资此以始，故又以为吉也。今谓乾化而坤，刚而能柔，竟不知用之一字全是说亨，与乾元用九，天下治也之义异矣。

乾坤二卦独说用九用六两节，以乾坤即《周易》之两仪，《易》中所有卦爻莫不由此二用交索而出，所以谓为大父母，而孔子亦曰一阴一阳之谓道也。然而坤体静镇无为，其诸卦体所成悉皆乾阳之布濩，故用九遂有群龙之见，而孔子亦曰“乾元用九，天下治也”。天下即群龙，治即见而吉也。至于无成代终之坤，虽亦有六之可用，然其辞止于利永贞而已。且坤德先迷，岂尝有群阴之可见乎？群龙者，概辞也。一爻动龙也，六爻动龙也，一百九十二阳爻莫非龙也。无一卦无阳爻，则无一卦非乾阳之用。无有一卦非乾阳之用，则无一卦无可见之龙。故以一群字概之。乃兹仅以六爻俱动者当之，似乎周公特设用九一节，仅为六爻俱动而言，而上文所设六爻之辞，反觉爻爻皆非为动变而设。且使一爻独动者有用九一节之占，而二爻同动至五爻同动，参差不齐，一卦之中约有五十余种，皆悉无占，岂非周公之缺略乎？异矣。

《左传》之占法或取于正卦，或取于互卦，或取于伏卦。至于数爻同动者，初不云已动之爻原有无用者，可存而不论。后儒既立卦变，又且自立占法，宜乎其无所验于人事矣。曷由知后儒占法为自立者也？盖至《启蒙》，而卦变之图实始详备无缺，乃三爻所变之卦约至二十，于是有前十卦为贞，以本卦《彖辞》为主，后十卦为悔，以之卦《彖辞》为主之说。夫《启蒙》之前，如李侗、邵子所传，未有三爻同动二十卦之图也。则前十卦后十卦之占法，固《启蒙》自立者也。无论二爻同动，至五爻同动，所动之爻其辞皆宜合占，今既分占两《彖》，则所动之辞皆弃而不论矣。左氏出孔子之门，《左传》翼孔子之经，而顾与之异也，亦异于孔子矣。

《周易》传道之书也。所列卦爻皆是言理，不是言占，而用九一节正卦爻所自出，故孔子特添乾元二字，说出理之大原。又曰乃见天则，便与见天地之心相似，便是说大用之所自出。此岂为占而言

乎？乃后儒知有占不知有理，与孔子异矣。

《易》之卦辞皆先说卦德，而后说占。《易》之爻辞皆先说象，而后说占。孔子《彖》《象》《系说》诸传全言理不言占。如“所居而安者，《易》之序也”，“居则观其象而玩其辞”，此岂为占而言乎？如“继善成性”，“穷理尽性以至于命”，“仁者见之谓之仁”，此岂为占而言乎？则《周易》之所重，亦概可识矣。盖占卜之说，圣人与民同患，而寄诸易中者也，是《易》中所冒之道，而非其大道也。后儒之说卦爻，一概说占，埋没圣人传道之心，亦异于孔子矣。

乾之九与坤之六相对，乾之用与坤之用相对，此伸彼屈，此进彼退，此显彼隐，物之理也。乾元一亨则坤阴皆伏，是用九而不用六也。今曰用九而不用七，与孔子异矣。

元者，大亨之原本，故元亦流动而不滞。贞者，百利之究归，故贞亦凝定而不迁。乾主流动，故用九一节专说元亨边事。坤主镇静，故用六一节专说利贞边事。孔子于乾曰“乾元用九，乃见天则”，于坤曰地道无成而代有终，此皆用九用六动静殊轨之妙也。今于乾用曰不用其刚，则于坤用何不曰不用其柔乎？亦异于孔子乾坤异词之妙矣。

圣人以阴阳之爻称为九六，为变动之爻而言也。六者，成数之始，二四之合也。九者，成数之终，一三五之合也。文周孔子皆无七八之说，乃一爻独静之卦，又能为五爻之主。汉儒传授，乃始以七八二字代静阴静阳^①，羲文周孔未之有也。今曰不用七不用八，夫不用则何待言乎？异矣。

乾之用九专言元亨，为乾始美利故也。坤之用六专言利贞，为地道成终故也。所以然者，为元亨利贞四德在乾坤非有二也。特自其始而言之，则以为出于健运之能。要其终而言之，则以为成于顺承之德而已。故乾之用九专说元亨一边，为与坤之用六对也。不知二用之辞相对，与孔子异矣。

《彖》曰统天，又曰御天，有统之者，有御之者，则乾非即天，亦已

① “静阴静阳”，堂本作“净阴净阳”。

明甚。今于《大象》直以行健之天为乾，与孔子异矣。

孔子《彖传》独以大哉赞乾元，不以大赞亨利贞，为亨利贞皆由一元而出，故元大也。大明节复提大明终始，大明即乾元也，见亨之由于元也。于首出节复提首出庶物，首出庶物即乾元也，见利贞之由于元也。皆所以见元之大也。无元则亨利贞俱无由以见，故独以大赞乾元。此二节并无一语粘著人事，乃后儒释此二节，一以为圣人之元亨，一以为圣人之利贞，与孔子异矣。

大明终始，始者元也，终者贞也，见亨利贞皆一元之所摄，所以明元之大也。此即用九见群龙之义，故下曰六位时成。若但曰大明乾道之终始，是将极有道理之经，极有关系之语，说得全无意义。《周易》全部皆以象示，实无一卦一爻著定一桩人事。而为之说者，即有一卦一爻指定一桩人事，即此人事莫非是象，亦须高视远寄，游神于此事之中、此事之外，而此卦此爻之精蕴，始可以旁通四达。即如此节，前面既已说亨，后面又说利贞，中间著此数语，而特加大明二字于上。大者，乾也。明者，乾之德也。终始者，乾元之发舒不能自禁者也。此皆说施与一边之义，明亨之必由于元，元德之必能自亨，以见元之大耳。若以大明节与坤象对看，则西南东北所以言月象，明能受之义，而大明二字则专言日象，明能施之义也。所谓悬象著明，莫大乎日月，仰以观于天文者是也。上古文字最简，义理包罗无尽，简则必该，故不能指定一事包罗无尽，则必能旁通四达，故不可胶柱而鼓瑟。今但以大明作人之知见解了，与孔子异矣。

大明终始，大者阳之体也，明者阳之象也。终始云者，明万物之成始成终，皆此阳德之为也。其在先天图中，则震艮两象也。阳终阳始，而坤体以现，则交坤之义在其中矣。今不释交坤之义，但曰大明乾道之终始，异矣。

乾坤二卦是六十二卦从出之大原，故特著用九用六二节。然孔子之《彖》《象》《文言》，每于各不相同之中，而即寓不能相离之义。如见龙之见，利见之见，大明之明，皆乾之用也，而坤则曰先迷。乾言时成，而坤则曰无成。乾曰见群龙，而坤曰利永贞。此性情之不

同者也。然终之始之，俱归大明，而坤于是乎有得丧矣，是施受之相须也。乘龙御天，六位时成，而坤于是乎以大终矣，是往来之相须也。今释乾坤二卦，各就本卦释之，绝不知有相通之义，与孔子异矣。

健行不息者，何位可言？不知位出于坤，因有形而始定，与孔子异矣。

六位时成，即乾阳索成六子之义。不以三女谓为坤成，而总归功于乾者，正所谓大明终始，地道无成而代终也。解作人事，与六位何涉？与孔子异矣。

时乘六龙以御天，正谓一元既亨，而元中之全理悉已全而赋之。灵蠢动植，巨细精粗，皆无所择，仍于元非有损也。若将此节说作圣人，则下文之保合太和皆属无根，当知此语比天命之谓性一语更精。盖天命之说犹是顺著说下去，而此则谓乾元一亨，随万物之所资，莫非全理赋畀出来者也。合天下之物而予以全理，分天下之物而莫不各予以全理，皆此乘六龙而御之者也。御者用也，乘六龙谓所蕴之全，御六龙谓所用之全也。天也者，六龙之全体也。元中之蕴含，当其一亨，其妙如此。譬如桃杏之仁，其含蕴于中者，原自无多，此则所谓元也。当其芽蘖萌动，初展发得一分半分，此便所谓亨也。然而后此之枝梗花实，悉已全具于此，则是一元之蕴，当萌芽未动时，便已全畀而无歉，而后此无穷生意，早于一亨时呈露出来，所由谓为乘六龙以御天。圣人言理极深极微，莫妙于此，今但作人事解了，与孔子异矣。

六龙者，本卦之六爻也。此专释乾卦，故曰六龙。乾卦六爻变动，用于诸卦，止此六位，故曰六。然所用之九悉由乾出，故六位皆得称龙。群龙者，六十四卦之阳爻也。因其方用于乾卦，故曰六龙。若其遍给于诸卦，便曰群龙矣。不识六龙群龙之辨，亦异于孔子矣。

六龙即六子也。乾坤相索至于六，而变态尽矣。故卦止于六爻，日月交光止于六象而已。先天后天二图，除乾坤坎离，止于六象而已。周公释乾用，则曰群龙。孔子释本卦，则曰六龙。今释作圣人，则六龙何所指乎？异矣。

《周易》言性天道之书也。子思《中庸》说天命之谓性，是从天说起。孔子乾象从统天者说起，比《中庸》更深一层。故《中庸》犹可解，而《周易》最为难解。元训善和之义，不训大。大哉者，赞元者也。曷由知元之为善和？观其说元，从资始统天说起，到得利贞便说出保合太和，非资之者原出太和，曷由有太和之保合乎？由资始而至保合，赋畀之事始完，故予曰孔子乾象是言天命之谓性也。到得文言说向人事，开口便曰善曰嘉曰和，便是由保合太和而来，便是由一元之善而来，非和而曷由善乎？非善而曷由和乎？戾气不可以为善，恶德不可以为和，是善和之相资也。故子思确信为中节之和，而孟子确以为性善也。逮后说出事干，又说出行此四德，故予曰孔子《文言》是说率性之谓道也。子思亲承圣人之教，其言必有所据。今解《周易》不与《中庸》相合，亦异于孔子矣。

各正性命，而即曰保合太和，仍打转乾元上去，故下文便说首出庶物，言利贞之由于元，以见元之大也。上文明曰乾元资始，天下安有首出庶物如乾元者乎？今但解为君道，与孔子异矣。

孔子《大象》特标象字于首，要见得下文所言之天与君子，皆乾象也，非即乾也。今以为直言君子，竟略象字而不顾，谓象为卦之上下两象，据此而言，亦可云《小象》之象为卦之上下两象乎？与孔子象者像也之义异矣。河洛所出之图书，象也。伏羲所画之先天，象也。文王拟卦而设之辞，周公拟爻而设之辞，无往而非象也。孔子释文周之卦爻，作为《彖》《象》《文言》，无往而非设象者也。夫卦之与爻，有何实事之可言，而不谓为象能乎？读拟象之书，凿凿然指定人事以言之，得为知象者乎？

释乾之元则曰统天，释乾之亨则曰御天，有统之者，有御之者，则乾非即天也，明矣。乃于天之健行，直指为乾，与孔子异矣。

《象辞》明曰进无咎也，既已曰进，则非退可知。《本义》因文言中进退无恒一语，添出退字。不察用退字之义，是谓居外卦之初，犹在外卦之下，有欲然自退意。只是进而能慎，非不进也。乃于此处注曰可以进而不必于进，全说作退象，与孔子异矣。

《文言》曰元者善之长也四句，是解乾之四德，特借人事中嘉善义事字样以发明之。所重在长会和干，以阐明元亨利贞四字，只据理而言耳。故下面体仁长人之上，始加君子二字以分别之，今以此节便言人事，异矣。

《彖辞》之释元亨利贞，是说赋畀之事，故说到各正性命，保合太和而止。《文言》之释元亨利贞，是说禀受之事，故以善之长说中之所蕴，而又说出足以云云。皆谓未发之大本，不可限量者也。逮后说出行字，则参赞位育皆在其中。故下遂继之曰乾元亨利贞，既已说出君子，却又标出乾字，所以明天人之合，谓此正天德天才天工天用之妙也。不知此为孔子言性最真最切之旨，亦异于孔子矣。然而此种道理不能明了，何由曰圣人之道尽在《易象》《春秋》乎？

阴阳往复之理非可形见，天人合一之机岂易发明？孔子之言人事，是因人事而回顾卦义爻义，达其旨趣，则人事皆在所略。故但谓之为象，即如广八卦所言乾象，约有十四种，是欲人各因其象，而还以求乾德之真，又要兼此众象，而合以求乾德之真，然后乾之性情始无差误。非欲人因此一乾以求尽其象，而用以为占卜之资也。如止因乾而求尽其象，非但九家所补不足以尽之，即千百亿万之象，恐不足尽此一乾之象矣。今于卦中所言人事，绝不回顾卦义爻义，与孔子异矣。至其释广八卦也，复引荀氏九家易，以推广诸象之类，但向占卜留心，与孔子异矣。

阳气潜藏七节，以阳气二字冠于其首，言天道也。第二节天下文明，即当春万物发生，焕然一新之意。今日虽不在上位，然天下已被其化，是将此节说作人事，岂知此下六节俱本阳气二字说来，与人事何涉？亦异于孔子矣。

下也七节言人事也，阳气七节言天道也。既言人复言天，皆象也，非乾也。《周易》所引之象，不越天道人事二端，所以见天人之合也。《大象》兼言天人，正复相似，而《本义》^①概指为人事，异矣。

① “本义”，堂本作“后儒”。

元者善之长也二节，全是说性，本彖中各正性命保合太和来。子思率性之谓道，孟子之性善，一脉相承，俱由此传而始。不知此义，浑天人而鹮突解之，亦异于孔子矣。

体仁长人节中添足以二字，便是说性中之包括，无所不有，性量之全能，无往不可。不知此处用一体字，犹止说在静边，即子思之所谓大本也。下面行字方始说在用边，方是子思之达道，亦异于孔子矣。

乾始美利，美之云者，与前善之嘉之同义。坤卦美在其中，即此美字，皆因元中之善而赞之。不知乾坤之辞本有可通，亦异于孔子矣。

刚健中正，纯粹精也，全言乾德，全是美之之意，而后儒言人，异矣。

大哉乾乎三句，只是赞元。六爻发挥二句，只是赞亨。时乘六龙二句，又是兼利贞而赞之，而赞元亨一边者较多。以乾之所重在资始之美利，而利之与贞止是亨中事耳。天下平，本利贞之事。云行雨施，却是言亨。可知乾元一亨，而利贞之事已毕。此处不分贴元亨利贞，以求的解，但以鹮突了之，异于孔子矣。

时乘六龙以御天也，说在云行雨施之上。云行雨施在《彖辞》中，既是全明天道，可知大明一节全说元之能亨，非说圣人矣。盖时乘二句是元之将亨，故能道理相承。《本义》因《彖》中作圣人解了，故于此处亦夹入圣人，而不知云行雨施，在《彖辞》中已注明是乾德之亨，非言圣人。时乘六龙，在《彖辞》中已注明是圣人之事，非专言亨。至此则上面已说时乘六龙，而下面忽打转云行雨施，文理何能承接？只得将此四句全说圣人，而云行雨施亦遂以为圣人之事。不知自阳气潜藏七段至此，又是全言天道，故能使时乘六龙与云行雨施合为一类而解之，并可知大明一节不是说圣人之事。当知《彖辞》《文言》，皆止说乾元能亨之理。天下平也，只是利贞之事。全全该入亨中，则孔子《彖辞》是全言乾德，非言圣人矣，而《本义》^①异矣。

① “而本义”，堂本无。

与天地合德一段，言天人合一之妙，正是圣人作《易》本旨。孔子特于此爻标之，以六十二卦皆乾之用九所成，而一元之大用必由天位之正中而出。九五爻正天位之正中，是一元之美利所由普，终始之大明所自出也。《本义》曰有是德而当其位，乃可以当之，止在爻位上看，异矣。岂知先天弗违，后天奉时，全是天人合一之旨乎？凡爻之在上者，皆可以统下，故以九五命为君爻。四统下三爻，三统下二爻，二包下一爻，其分定然耳。乾之大化自上而下，故重在上卦。造化之妙胥由中出，故重在五爻。若上之一爻本可统下五爻，然处亢极将返之地，故存之以象人君所奉之天，其实上爻亦有象君者，明夷之上六是也。

知进而不知退三句，《本义》曰所以动而有悔也。夫悔之为言，必其知之者也。今既不知，何悔之有？此与孔子之言不知者异矣。如曰其不知在未事之先，逮于不知而动，动而有误，然后知悔，是此悔字本动字来。信如此言，则并未知亢字之义矣。亢之为言，便是动到极处矣，何待再动，然后始知悔乎？故动之一字，亦与孔子之言亢异也，其详具见《约注》乾卦^①。

坤之元亨利贞本为四德，与乾同也。此于贞上特添牝马二字，牝马有形之物也，明坤之资生而成终耳。今以利字连牝马之贞为句，是坤止有三德矣。试看孔子《彖辞》释牝马处，亦曾牵合利字与贞字否耶？与孔子异矣。

元亨利贞，乾与坤同者也。匪独乾与坤同，即六十四卦所有之元亨利贞，亦无弗同。特得亨利贞者居多，而得元者少耳。元也者，乾坤之有也，即亨利贞亦皆各得其一，而未能兼得其二三也。由此四字，诸卦皆同此义，故文王命卦之辞不能另为一义，职是故也。孔子释于各卦，虽因卦而各一其义，而元亨利贞之真理，则未尝异也。如其各说一义，则与孔子异矣。

乾以一元资始，乾之所重在元，故孔子独以大哉赞乾之元。至

^① “约注乾卦”，库本作“乾卦约注”。

于用九言亨，而必溯原于无首。可见亨由于元，以明元之重也。坤以资生成终，坤之所重在贞，故文王独以牝马加于坤之贞。至于用六言利贞，而必添一永字，以见坤之所重在利贞，即地道成终之义也。故元亨利为三句，而牝马之贞为一句。今日利牝马之贞，仍是乾卦之利于正，以二字作一句解矣，异矣。

先迷后得主句，利句，盖元亨利贞四字本为四德，自应各为四句。自乾而外，或得其一，或得其二，无非得于乾者，故每一字皆可成句。《彖》曰先迷失道，后顺得常，得常即得主也。故于《文言》复疏之曰后得主而有常，是得主二字连读明矣。今谓先迷后得句，主利句，以得字对迷字，其文法似乎顺矣。不惟不解迷字之义，并不解得字之义。盖此得字即得朋之得，只要见得坤之本无所有，与先迷一例看耳。其能生成万物者，皆其得自外来，资于乾阳而有益者也，故称之曰得。今日乾主义，坤主利，竟将坤德全看坏了。所以后面经文虽有极美之阴爻，亦尽以小人目之。且曰先迷后得而主于利，如此释经，成何道理？岂知乾坤两卦居首，正六十二卦从出之大原，而得之一字正乾坤相须之妙旨乎？岂知乾不得坤，则乾亦无所依附，而终为无用者乎？岂知坤不得乾，则迷者常迷，而迄无所成乎？岂知孔子之坤象，语语皆赞辞乎？异矣。

坤之四德本与乾同，而下复添六句以为之象，是因贞字之上添出牝马二字，文王惧人不知，添此二字是象坤之成物，必待有得而始生。故于其下，复设二象，皆言得字之妙也。君子三句是即人事以象坤之利，有待于得。西南三句是即天道以象坤之贞，有待于得。故君子三句之下，以利字为句承之。西南三句之下，以安贞吉三字承之。安者，贞之体。吉者，贞之用也。句段不清，则真义不明，异矣。

安贞吉本丧朋来，是坤德自然如此，是即无成代终之义。朱子谓能安于正则吉，若不安于正则将不吉矣。噫，异矣。赞坤德者固如是乎？况辞中本有吉之称乎？大抵卦辞爻辞本有吉处，皆是卦爻之德自合如此，皆不必反说向凶字一边去。盖由圣人拟卦拟爻，有

以确见其所由然也。若使吉象可反说向凶边，然则凶爻亦可反说向吉边乎？持两可之见者，皆从穆姜有是四德，随而无咎之一说来。然《易》为君子谋，不为小人谋，故小人之占反是，而无足怪也。君子之占则断然而不可易矣。且《易》为天人合一之书，无契天之诚，无达天之识，欲吉凶之不爽，难矣。文王周公拟卦拟爻，凡称吉凶，从无持两可之见者，非无谓也。今于诸卦中所有利贞二字，率解曰利于正，此皆持两可之见耳。岂知利为卦德，贞亦卦德，原为两义，今如此作解，与孔子异矣。西南东北指日月而言，非泛引者也。孔子曰仰以观于天文，又曰悬象著明莫大乎日月，又曰日月之道，贞明者也。日月者，天地之阴阳，显而可见者也。今但指人而言，谓往西南则得朋，往东北则丧朋，得朋犹可，丧朋之说何据乎？解得全无意义，全无道理，异矣。

西南东北，震艮两象也。乾阳之交交于坤，故三男之一阳者，皆附坤而见。日月交光，震象必见于西南，艮象必见于东北。先天图中震艮夹纯坤于北，一为阳始，一为阳终，因为坤体所隔，故能相形而见，此于坤卦象之，正得丧之所由分也。因阳气之始终全由用处见得，故借日月交光，迁转变动，生明之西南，成魄之东北，而指出始之终之之象。要其所发明者，即大明终始之义，皆先天图中乾交于坤之妙也。因文王六十四卦胥出先天一图，故此《彖辞》遂多以往来内外言之，职是故耳。今谓往西南则得朋，往东北则丧朋，岂知朋即相资有助之谓乎？岂知得即得阳，丧即丧阳乎？未得之前为坤，所以复卦有天心之见。既丧之后亦为坤，所以剥卦有剥庐之象也。而《本义》异矣。丧朋而谓为有庆，此正坤德之安贞，无成代终而成吉者也。今曰反之西南，则终有庆，岂不与得朋之句犯重乎？且所释者谓东北丧朋，乃终有庆耳，岂尝有西南字样在乃终有庆之上乎？岂又知得朋之类为何类乎？此等道理，岂遂足以发明坤德，而谓为赞坤德者乎？与孔子异矣。

元亨利贞本为四德，贞字之上特添牝马二字，以坤德资生而成终故也。原不连利字为句，孔子《彖辞》专说牝马，亦不连利字为句，

今连利字为句，与孔子异矣。^①

《彖辞》既曰应地无疆，有应之者，则两物矣。可知地为坤象，而非即坤也。亦犹统天御天之说，则可知天非即乾也。盖坤止有顺义，原是生天生地之物，本不可以形求，今于《大象》仍以高下相因释之，异矣。

地势坤，坤顺也，此因地亦具有坤顺之德，故借地象以象坤，而直以顺义予地也。亦犹天本具有乾健之德，故即天象以言乾，而直以健义予天耳。君子句亦是借君子以为象，必兼地与君子而为之象者，以《周易》为天人合一之书也。故孔子特置象字于上，今直以坤为地，君子为君子，竟忘此为坤卦之象，得不与孔子异乎？

用六则不用九，是六之所从来。用六则必用之于九，是六之所由往。盖天地间止有阴阳往复而已。九六者，阴阳之名也。六十四卦无非九六之迭用，即无非阴阳之往来。六而不用于九，则九无托足之地，而六亦终无效灵之日矣。九而不用于六，则六亦终无所得，而九亦终无效灵之地矣。今曰用六而不用八，全指阴言，岂知八为静阴，本在无用之地，且与用六永贞以大终也之义异矣。夫大明固乾阳之象也，若非用之于九，何得有大终之说耶？

《系传》曰参伍以变，错综其数。参伍者，十五也。十五者，九六之合，老阴老阳之交也。参伍则三其五矣，而又分之为九六，则已非三五之旧，所由谓为错综其数也。今言九但知为九，言六但知为六，而不察九六参伍之妙，岂知三百八十四爻，曾有一爻非九六之用乎？特九用则六退，六用则九退而已，乃顾添说七八，异于孔子矣。

乾之无首及大明终始，便是说交坤。坤之得朋，便是说交乾。盖乾之六爻皆由坤而见，不然则健行不息者，安可定之以位？坤之六爻皆因乾而有，不然则先迷无成者，安有含章括囊美在其中之象？所以谓阴阳两象皆是循环的，所以谓乾坤两体索成六十二卦，而为大父母也。今释乾似不知有坤，释坤似不知有乾，异矣。不知乾坤

^① 堂本无此节。

有相须之义，必相待而始见。不知六子之成，皆分乾坤以为体，则后面往来上下内外之说，安得不误为卦变乎？

今谓后得主而有常，主下当有利字，以迁就坤阴主利之曲说，竟不详求经旨，似欲改正孔子经文。夫经文未经秦火，安有错误？异之异矣。

顺本坤德，言积之之势甚顺，则当慎之意自在其中。比诸恶人初为恶事，此心不泯，当亦知有畏惧。迨积之既久，习以为常，故谓积为顺也。今改为慎字，则埋没顺字之义，兼未省积字之义矣。然则顺当作慎之说，非欲改正孔子经文乎？异矣。

黄裳元吉，四字四义。黄者，中之德也。裳者，中之位也。元者，善之长也。此三字美坤之德有此三妙，故占者吉也。故《左传》止分三义释之。裳非下也，据衣裳而论，则衣覆于外而裳在其中矣。今但解为下饰，则与孔子黄中居体之旨异矣。

坤之一卦全为臣道，五虽尊位，其在坤卦，孔子止以黄中释之。今以为尊位，则与黄中之旨异矣。

元者善也，即保合太和，长善体仁，美利天下之美也。孔子之言性与天道不可得闻者，正在此处。因坤与乾交，含弘光大，故能有此在中之美。今但连吉字释为大吉，则非圣人之心矣，与孔子之释元者异矣。

刚柔始交而难生，《杂卦》曰乾刚坤柔，屯卦二阳出于乾，四阴出于坤，此正用九用六之妙。而又当《序卦》之首，又当天一生水打初萌动之机，故以为始交。今曰以二体释卦名义，夫二体皆男，何刚柔之可分乎？异矣。此皆由不明用九用六之说故也。

震坎二卦各有刚柔，则皆属乾坤之交。第上下两体皆二阴而一阳，是上下皆坤体，而乾阳用九，初来于坤体者也。因二阳为动用之爻，故以二阳为主。今曰始交谓震，难生谓坎，但说震坎两卦之合，非刚柔之交矣，与孔子异矣。

既曰刚柔始交，于《序卦》之首用一始字，便知六十二卦皆交矣。六十二卦皆交，则六十二卦皆九六之用矣。《周易》之文简而该，每

举端而不竟其委，故特用一始字以该全部《周易》。今但知有本卦，夫震坎两卦有何始之可言乎？与孔子异矣。

需之九五曰以中正也，迨于上六，则曰虽不当位，未大失也。豫之六二曰以中正也，六三亦曰位不当也。古之《周易》，四圣各分为卷，只因孔子《小象》需之九五与上六相连，豫之六二与六三相连，二五既为得中之爻，三上所由不当位也。今但认以阴居阴，以阳居阳为当位，固执一说，以解《周易》，与孔子异矣。

《彖》曰履柔履刚也，柔谓三之一阴，刚谓①下二阳也。乾与三男为刚，卦主阳爻故也。坤与三女为柔，卦主阴爻故也。此柔履刚即谓兑柔在乾刚下也，履即礼下于人之礼，作敬字看。屯卦刚柔始交，《杂卦》乾刚坤柔，阴阳刚柔之辨原止论爻，亦已明甚。人之所履必在其下，爻中分论流行之气，故以践履为义。《彖》《象》统论一卦之体，故以礼下为义，上天下泽即礼下之义也。今于六三注中，则曰以此履乾，不知礼下之履，而以践履为履。今兑在乾下，是足反向上而为履矣。夫履卦以乾为人，而以在下之一阴为足，与豫卦以坤为人，而以在上之一阳为簪同也。屯之乘马，解之负且乘，凡言乘者亦皆在下者也，岂人之足而顾有上履者乎？履帝位而不疚，方兼践履而说道理，非谓下卦履上卦也。亦如复卦不远之复，本指初爻，而爻爻皆得言复，故履卦爻爻各具践履之义，而必不可作以兑履乾，以上下之位不可倒置，天泽分定故也。况卦辞与爻辞不同者，爻辞观其气之流行，在行动处说，故取践履之义。卦辞统论一卦之体，在镇定处说，故言上下之分。宁体也而亦可倒置乎哉？今于《彖》但曰以二体释卦名义，于爻辞则曰以此履乾，与孔子异矣。

履卦本有二义，有礼下之履，上天下泽是也。有践履之履，履虎尾，履帝位是也。柔履刚，统论卦体，是以下承上，即礼下之说，正是上天下泽之义。故下即曰悦而应乎乾，言应而不言履，即礼下之义也。此非谓在下之柔而承顺于刚乎？卦中之爻，在上者则乘下，在

① “谓”，库本作“为”。

下者则承上，一定不移之例，原是如此，今但解作践履之履，与上天下泽之旨异矣。

上天下泽而谓之为履，专重下之上承^①一边，故下单曰定民志，而不及上天之义。如但认柔履刚为践履之义，则此履字又何说乎？异于孔子定民志之说矣。

武人为于大君，添一于字，非真^②谓为君也。只见得经文之事，非纬武所能，《象辞》以不足解之，正见得无此才具，不宜妄作耳。观志刚二字，可知其不自谅矣。今引秦政项籍之事，解作为君，岂为字下用于字之旨乎？与孔子异矣。且《易辞》原极简易，岂故添此烦文乎？

凡包皆外包乎内也，蒙之包蒙，二包初也。三四五，又包二者也。姤之包鱼，二包初也。三之包无鱼，以先有包初之二，与初最亲故也。泰之包荒，谓坤土有荒秽之象，言包之以荒秽也。否之包承，谓乾阳为下坤之所承奉，言包之于所承奉者也。因为荒秽之所包，若广博无际者然也，故有得尚于中行之说。因为我承奉者之所包，若小人媚悦取容者然也，故有大人否亨之说。此皆自外而包乎内也。今于泰但曰包容，荒秽二字竟无所指。于否曰包容承顺乎君子之象，是包字承字俱指在下者说，与孔子异矣。

泰九二得尚于中行，尚上古通用。坎卦行有尚，皆是如此。今但曰则合乎中行之道，而置尚字于不论，竟使《周易》最简洁文字，每以一字寓无穷妙义者，而亦竟有闲文矣，与孔子异矣。岂知此句惟一尚字最为紧要，见得包我者在上，便有接引之义，所以有得尚中行之说。尚字不得其解，则全句之义皆非，全句之义既非，则全爻之义皆非。

凡卦爻之辞皆必有一爻之主象，以下所有之辞则或以人事，或以物理，皆所以释此主象者也。如坤卦元亨利牝马之贞，此主象也。君子有攸往十一字，则以人事释此主象者也。西南得朋十一字，则

① “上承”，库本作“承上”。

② “真”，库本作“直”。

以天道释此主象者也。此爻则包荒为主象，以下之辞皆释包荒者也，故孔子《小象》止取包荒及得尚于中行一语。今将一爻之辞说作几种道理，亦异于孔子矣。

卦之称名由卦而定，如复之六爻皆言复，姤之六爻皆言遇，师之六爻皆言师，井鼎六爻皆言井鼎是也。泰之六爻自应皆具泰义，乃九三居泰卦之中，今曰泰过乎中，泰将极而否欲来之时。夫适当泰卦之中，而便可以为泰极乎？适当泰卦之中，而便可以为否来乎？若然犹尚得为泰卦乎？泰卦既兼有否卦之义，则否之一卦不可废乎？泰之九三如此，否之六三不亦可曰否将极而泰欲来乎？否本与泰相反，何未闻以泰卦之义说入否中乎？总由以乾为义，以坤为利之见，横塞于中，遂将纯坤一卦概作不美者看去。岂知此爻在泰卦之中，正天地相接之际，正所以发能交之理，孔子所由谓为天地际也。今以为泰极否来，亦异于孔子天地际也之义矣。

“艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福”，皆因此爻在上下相接之间，皆是发无往不复之义，以明阴阳之流转，原具有相资相得之义。泰交之义正由此爻而出，孔子所由谓为天地际也。今将勿恤二句看作反说之辞，与孔子异矣。

包羞云者，谓乾阳为坤阴之所承奉，而此爻紧与乾接，乾又在外而包之，是因坤之承奉而受彼之包容，岂不可羞？今曰以阴居阳而不中正，小人志于伤害而未能，此小人者谓三乎？亦谓四乎？如以小人指三，彼既怀伤害之心矣，抑岂知此心之可羞乎？如以小人而指四，四又实系阳爻，正《本义》所目为君子者也。而又何处见其有伤害之志乎？与孔子异矣。

“不富以其邻，不戒以孚”，皆是发乾坤相接之妙。今曰泰已过中，又曰凡言不富者皆阴爻，亦异于孔子失实之旨矣。岂知阳神而阴形，阳虚而阴实乎？凡《易》中言财言食言畜言实言有形体者，皆在阴爻，详见《约注》小畜之九五及谦之六五两爻。《周易》六十四卦皆拆先天图而有之，皆是说先天图中道理。如此邻字，谓在先天图中，原属邻近之卦，今又得会为一卦，或变动而复会比邻之卦，然后得言邻言遇。此

爻之邻正谓坤艮之复会，巽乾之复会也。其详俱见《函书》①。

帝乙归妹，帝字由中爻之震象而出，乙字由坤象而出，与甲庚同旨。今以帝乙指为纣父，亦何处见得以祉元吉之妙乎？岂纣父亦具此美而有可征之事乎？与孔子中以行愿之旨异矣。

豫之卦辞曰利建侯行师，非有豫乐字样也。孔子《彖辞》但曰顺以动，非有豫乐字样也。未说动先说顺，而中用以字拖下，便有豫先之义存焉。下文顺以动，上重加一豫字，便是说豫其顺也。观不过不贰，俱说在时上，则豫先之义可知。今但说豫乐，亦异于孔子时义之旨矣。

由豫，豫之所由以得名者也，非象也。大有得，始为此爻之主象。朋盍簪，又大有得之象。簪喻阳之健，谓大也。所合者，发之多，谓大有得也。谓豫卦之所由名，以大之有所得也。大谓四之一阳，有得谓上下五阴胥附之耳。豫与小畜相反，此三字亦即小畜之义，犹之以一阴而畜五阳也。小畜之卦既因此象定为卦名，豫之得名却只说出大得之效，故于此爻补说大有得三字之象，而即以为所由成豫者在此爻也。因以见此卦与小畜相似，而不克与小畜同名，此之故也。今但曰其占为大有得，竟作占卜说，亦异于孔子矣。

大有得，由豫之实理也。勿疑朋盍簪，又大有得之象也。皆卦体自具之象也。但以坤卦括囊之说比之，其理自见。今且离了大有得，另说一种道理，岂知周公一爻之辞皆是一个道理乎？亦异于孔子志大行之说矣。

随之一卦，《彖辞》明曰随时。《周易》未经秦火，原无讹字。自王肃以时字改为之字，而后儒宗之，或以为人随己，或以为己随人，而随时之义渺然矣。不知元有元时，享有亨时，圣人随之，则立身致行，应事接物，皆在其中。岂但相随之说哉？孔子时中正由此出。今改曰天下随之，说作人之随己，与孔子异矣。夫孔子固曰随时之义大矣，非曰随人之义大也，君子贵自立，岂以随人为美乎？如其无

① “其详俱见函书”，堂本无。

可随之人，又将何随乎？

随六二系小子失丈夫，《象》曰弗兼与也，此犹未见弗兼与为舍下。六三系丈夫失小子，《象》曰志舍下也，则舍二矣。盖随之为言，以紧紧相随为义，因此卦象，兑为阴终，震为阳始，阴之既终而阳随以始，阴阳流转，中间实无断绝，故名为随。爻之逐渐相承，流行不息，亦若是耳。未有隔爻而可为相随者也。亦如比卦以两相亲比为比，而逐爻相比亦复如是，未有隔爻而可为亲比者也。亦如先天图中相亲之卦，或言邻，或言遇，如隔一卦即不得言邻言遇也。然前有所随，则后必有所舍，故二则随三而舍初，三阴故曰小子，初阳故曰丈夫。三则随四而舍二，四阳故曰丈夫，二阴故曰小子也。若初之虽有所随，而前无所舍，故直以为出门交，便可识初随之义。上之后无所随，而仅安其位，故但以为拘系之，又从维之也。系之为义，若悬挂之说，亦必在上，始得称之，未有在下可称为系者。今随至上已无上矣，故不言随而言系言维。且阳大阴小，《周易》之通例，从未有倒易其说者。小畜之小，大得之大，亦可观矣。今于六二之丈夫指初矣，于六三之小子亦谓指初，岂孔子于初之一爻，忽丈夫，忽小子乎？与孔子异矣。

孔子观象之法，有乘承，有应与，有比与，有主爻，而总不能离时位二字。时者，流行而不息，盖出于乾以神用而动也。位者，一定而不移，盖出于坤以形成而静也。既有位中之时，又有时中之位，以天地间无非阴阳二者，相感相循而已。至其论爻，又必因卦而为之说，如随比之专论乘承比与，乾坤两卦专论相交是也。今但执一法以衡之，如论当位，则止曰以阴居阴，以阳居阳，而不别初中上下。论内外两体，则止曰应不应，而不及乘承比与。不择主爻，且不分别各爻之时位，与孔子异矣。

蛊刚上而柔下，刚谓艮之一阳，柔谓巽之一阴，此皆以乾坤为体卦，因而择取动用之主爻，以为观象之法也。今特设卦变，谓自賁来者初上二下，则全说在内卦，而上之一位乃反不得为上矣。自井来者五上上下，则全说在上卦，而初之一爻乃反不得为下矣。自既济

来者兼之，此又说四爻之上下，而刚柔二字原只指定两爻，亦无四爻来往之例。及考卦变图，其变之来也，率皆一卦而止。及至释经，执图中所变之法不可相通，又复别取三卦以征之。夫孔子之时，未闻有所谓卦变也。即其所取贲井既济比之于蛊，绝无道理可相干涉，安用此无用之变，而推求此卦之来处耶？今如有人绝不知有此三卦，不知有此来处，亦并不必有此卦变，其于蛊卦道理仍自无损。若使古人先有卦变，而孔子失之，孔子之经何以训后？今读孔子之经，解孔子之义，而不深究往来上下字面，因作绝无道理之卦变，以仿象形似，用以释极精极微之《周易》，与孔子异矣。

先甲后甲，文王引之入经。先庚后庚，周公引之论爻。则是纳甲之说，文周之前固已有之，道理极深，与天运相契，所以孔子释为天行，此岂术数家所能辨乎？皆由太古圣人仰观俯察，远取物，近取身，知悬象著明莫大乎日月，因取日月交光之妙，画成先天一图。夫图之画也，既由仰观俯察而出，则日月交光必与图中之旨两不相背矣。文周卦爻既开先天而有之，则发明先天图，因有取于日月交光显然可见之迹，所由有庚甲之说也。夫庚甲者，日月交光，或多或少，或上或下，所见之位也。其妙在象之迁移，与卦象之阴阳多寡微盛相等，而不在位之一定。特因迁转者未易明言，姑指其一定者而纪之，正欲人详求迁转之妙，遂以为庚甲云耳。庚者庚方，甲者甲方也。总缘《周易》道理广大精微，无巨无细，悉已包括其中。迨于济民之行，用之有验，然后渐渐推求出时日支干道理。迨于《易》中卦爻合诸时日支干，无往而不验，然后推求出生克制化，此六壬太乙旺相孤虚之所由起也。其见于《越绝书》与《吴越春秋》，皆战国术士所为。文周以前，未之有也。然其道理浅陋，虽存纳甲之名，绝不知天行为何义，日月交光为何象矣。今观孔子曰终则有始，天行也，天行之说非即日月交光迁转变动而言，何以谓为天之行乎？此与损益盈虚有时相似。据甲而论，则谓阴终阴始，阴终甲之前，阴始甲之后也。据两体而论，则谓阳终阴始，阳终艮，阴始巽也。如据日月交光而论，则又谓阳终阳始，盖阴终则必为阳始，阴始则必为阳终也。以

阴阳之迭运,其始其终悉属天行故也。夫日月即阴阳也,若非发明日月交光阴阳始终之义,何得有天行之说?不本天行二字以释庚甲,为得旨者哉?今以自新^①丁宁之义释之,既不详极精深之纳甲,而仍取无意义之天干作字义解说,与始终二字及天行之说有何干涉?岂知伏羲仰观天象,画出先天一图,止有画图之道理,其时并无一字可以义寓也。岂知庚甲原无深意,止是日月交光所经历之位,欲人观象,见天运流行,便与先天图中乾坤六子相似,故以为天行也。岂知三日之说非指丁辛,止是前三后三之爻数耳。此其异于孔子者也。

“观我生,观其生”,谓阴为阳之所生,故五上二爻其辞略,谓当观民以自考也。今曰仰而观之,又曰为下所观,失《象辞》观民之旨,与孔子异矣。果为民之所观,则孔子《象辞》便当曰民观矣。

凡阳皆动而阴皆静,阳无形而阴有形,文王之卦象,周公之爻象,未有不如此者。今曰物有间者,啮而合之也。为卦上下两阳而中虚,则是以阳为其中所间隔之物,而竟置三阴于不论矣。夫上下两阳皆阳,而独谓中阳作梗,何也?如此看来,将谓两颐为啮物之具乎?不知阳德善动,今在颐中,故象啮。阴形有质,故象物。阳又以神用而无间不入者也,今阴爻分居上下两卦,而善动之阳入而浑合其中,故以为噬而嗑。今以阴为虚,以阳为间,吾不知所间又何物之间也,与孔子异矣。至谓柔得中而上行,是定上卦动用之主爻耳,今谓自益来,已详辨于前。

硕果不食即上九之义也。果,在上者也。硕,大也,即谓阳也。不食者,谓艮上之一阳犹存,即剥而未尽之义也。今以剥而复生言之,则是在下而非在上者矣。夫孔子《小象》固未有复生之说也,异矣。

君子得舆,谓坤体在下,据上阳之视阴而言。小人剥庐,据坤之视艮,从上九既变而言。孔子《小象》原自明晰,今曰小人居之,则剥极于上,自失所覆,而不复硕果得舆之象矣。是亦以上九之阳作小

① “新”,堂本作“辛”。

人看也，安有是理？且硕果不食，爻之主象也。得與剥庐，又硕果句中之象。今以之释剥庐一句，则未知爻象之与主象虽同为一义，而却不可混矣，异矣。

复卦朋来无咎，即坤卦得朋之旨，全言卦义，非言人事。《彖辞》动而以顺行，本刚反来。下曰是以出入无疾，朋来无咎，则是此二句全说复亨刚反之理。今曰其占为己之出入，既得无疾，朋类之来，亦得无咎，全是言占，全无卦义，亦异于孔子矣。

反复其道，七日来复，《彖辞》明曰天行，非有人事之可言也。今曰其占又为反复其道，至于七日当得来复，但止说在占上，全与天行无涉，亦异于孔子矣。

无妄刚自外来而为主于内，圣人立卦之法，下三爻为内，上三爻为外，此万不可动移者也，从未有以下三爻为外者。《本义》曰自讼而变，九自二来而居于初，是以二为外，与孔子异矣。岂知六子皆具乾坤之体，故乾坤为大父母。以乾为体而坤来交之，则坤为外矣。以坤为体而乾来交之，则乾为外矣。不明体卦，则不解乾坤二用，因不解内外往来，何以释经？宜乎卦变之误，纷纷而不已也。

大过之三四皆栋，而桡隆分焉。因栋为在上之物，必下之藉者有力，始可以固。故四有白茅之藉为应，则以为隆。而《小象》亦曰不桡乎下，若三之应者在上，与栋何益？故曰不可有辅。今于九三曰以刚居刚，不胜其重，与辅字何涉？于九四曰下应初六，以柔济之，则过乎柔矣，是直与不桡乎下相反矣，异矣。且白茅之藉，岂不为四阳在上而云然乎？况九四为正应乎？

习坎有孚，维心亨，行有尚，此皆言习坎之德，非指人言也。《彖》曰水流而不盈，行险而不失其信，是有孚之实义，据水而言之，非言人也。以刚中也，是心亨之实义，据坎之中阳而言之，非言人也。今曰中实为有孚心亨之象，以是而行必有功矣，全说人事，与孔子异矣。

六四樽酒簋贰用缶，本二字为句。观《小象》樽酒簋贰为句，包用缶二字于中，此《小象》之通例也。今谓樽酒簋句贰用缶句，是将

下句之貳字截附上句之末，孔子经文从无如是文法。且樽酒六字皆约象也，故下遂承之曰纳约。今以副貳为义，业已有所益矣，犹得谓之约乎？与孔子异矣。

樽酒簋贰用缶，皆约象也。所纳虽约，而自有为牖之势，是蚁穴溃堤之象也。见得水之为性，但有丝路可通，而渐扩渐大，卒成巨穴不难。因此爻在两坎之间，故所言皆坎中至理，况又当甫离下坎，方至上坎之爻，以三四论，是两坎之际也。以四五论，是刚柔之际也。际也者，遇而合也。两坎而至于相际，其中必有相通之故。水德中刚，实具有能通之才。以能通之才居两坎之际，而卒至相通。其所以能然者，原不必始初遽能通也，亦不必能通之借资大也，但得些子罅隙而亦可矣。所以周公有纳约之象，所以孔子即曰刚柔际也。刚柔而至于相际，则能通者矣。水而至于刚柔相际，则亦不烦余力，而知其两水之必合矣。樽酒簋贰用缶，皆两人相际相合之具，约而能通之象也。以人情之相通，原不待礼乐之极盛，象两水之相际，原不必穴之本巨也。今曰但用薄礼，益以诚心，与刚柔二字何涉？且亦未明乎际字之义矣，与孔子异矣。



周易函书别集卷六 易解辨异三

下经

“损有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往”，是辞之全吉者也。又曰“曷之用，二簋可用享”，言虽薄亦无害也。可见损非伤损之损，乃简损之损矣。今曰“剥民奉上，则劳民伤财矣”。何得尚有薄亦无害之象哉？与经文异矣。《彖》曰“损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行”，则此当在万不得已之时，为此变通权宜之术，而姑薄取之耳，详见《约注》。

益卦初九“利用为大作，元吉无咎”，是全吉之辞也。《易》之爻辞，凶则凶，吉则吉，若持两可之见，何云因贰以济民行？今于爻中利贞，每曰“必利于正，若其不正，将不利矣”。今于元吉无咎之辞，亦曰“必元吉，然后得无咎”。夫元吉为何景象乎？元吉矣，犹虑其有咎乎？其作如此解说，不过因“下不厚事”一语耳。然却未详益卦得名从何处来。其曰“下本不当厚事，故不如是不足以塞咎”，是将下字指震初看，而未知下字原指坤初，是说未成益卦之先也。应震之初阳本自上乾来益于初，故以下字说坤初之阴，见其先之无能为，方显得震初阳刚有为，所以有下不厚事之说。今将元吉说作戒辞，又以下不厚事说在震上，与孔子异矣。凡《易》中除乾坤二卦之外，有以元字言之者，皆在阳爻。屯之初五，随之初阳，皆是也。如阴爻主事之卦，断不称元，可知圣人定辞之妙。

损卦之六五，亦指上九成卦之主说。益之六二亦曰“或益之”，谓既有正应，而忽得诸意外也。盖益之得名，实由初阳自乾而来，而此爻比而承之，因此与五本为正应。又忽得所比之益，故以为或益之。王谓五，指正应也。用之为言，谓守正顺承而有应也。帝也者，

震之初阳为卦主者也。今既顺以应五，而又得初阳之益，若王用之以通于帝者然也。此一句，又“或益之”三句之象也。今谓“以其居下而受上之益”，则未知孔子帝出乎震之说矣。且此爻言占，亦止称得一吉字，何尝有卜郊之说，与孔子异矣。

益四“中行告公从，利用为依迁国”，盖因震初为益之主爻，而震之一阳实由此爻迁之而下。震阳所以迁而下者，又由坤阴迁居此爻而始，则是震阳之能迁，俨若坤阴告之，而震阳遂尔不违者然也。是坤初之得行于中，以其告公而从也。震为帝出之阳爻，故遂以公称之，若阴爻则常称后矣。坤为国邑，坤在初为坤，迁而中行仍然为坤，若由国迁国者然也。故曰为依迁国。阴以得阳为幸，所迁之阴实近九五之阳，故曰依。此皆因卦中主象一上一下而系之辞，与损卦之三人行一人行之说相类。孔子《小象》曰“以益志也”，见得此阴虽为上卦，而动作有为归于阳爻，故周公爻辞全以震初为主。益志之说，若其心出于阴爻者然也。《本义》^①以中行为戒辞，以公字指九五，以迁国为迁国之吉占，说得全无爻义，非孔子益志之旨矣，异矣。

夬卦九三“壮于頄有凶”，言应阴之象也。“君子夬夬”，言阳刚之德本无私曲也。此上为爻之主象。独行六字，又所以象壮頄应阴之凶也。有愠则惕厉之义，无咎亦乾三之本德，又所以象君子夬夬者也。故孔子不释壮頄及独行六字，而但曰“君子夬夬，终无咎者”，以乾阳正大，必不终为阴应，故止从乾三之本德释之。又因^②无咎即本有愠而来，有愠则必夬而不应可知，故但蒙夬夬之文而遂以为无咎也。今以有愠为君子所愠，则未达《小象》之意矣，与孔子异矣。愠者，胸中自含之怒意也，故下遂以无咎承之。凡人之行而有失者为过，自人责之为尤，自心觉之为咎，故欲解文周之辞，则孔子之《彖》《象》，皆不可不察也。

大壮触藩之羊，兑在上，故既象羊又象触。五在羊上，则曰丧

① “本义”，库本作“若但”。

② “因”，库本作“明”。

矣。上在其后，则曰退遂，是触而太过者也。夬四之羊亦在前，而四与之合体，故亦曰牵，与触字同义。盖相粘著，不相离异之象也。今曰“不与众阳竞进，而安处其后”，夫下卦乾也，非兑也，何得象以羊乎？且卦以夬阴为义，爻爻皆与上阴有相通道理，乃顾以牵乾为牵羊，异矣。

萃彖用大牲，利攸往，与天命何涉？而乃说出顺天命者，盖萃卦全在性情凝聚流通，说此心同此理同之道，而事神感人莫不如是。夫至诚感格，必在无欲无妄之初，故既说天命，而又以为顺也，此即《中庸》率性之说。上由天命出来者也，故下文遂说出情字。情者，性之发也。天地万物至散而难萃，而赋性之始皆出于保合太和之利贞。性情在人，虽若甚狭而帅以为性，塞以为体，莫不与天地万物相同，故于萃卦中，遂说出大同而至公之理。盖《周易》本言性之书故也。如将天命解作时命，则下面情字岂非无根？且用大牲本承假庙来，利攸往承见大人来，今曰“大牲必聚而后有，则可以有所往”，是将二句合为一句，识者细心观之，成何道理？亦异于孔子顺天命及见情之说矣。

萃四大吉无咎，非戒辞也。与众顺者相比，悦以受之，不劳心力，故大吉。悦体而众顺，则此心自然无咎，而人必无有咎之者矣。然既已大吉，而犹必曰无咎者，以此为多惧之地，而九阳居之，本宜有咎，故既释以大吉，而犹必以无咎言之，因位之不当故也。今但认作戒辞，异矣。

凡爻中之辞所言吉凶，皆本爻之德一定而不易者也。先儒于贞吉等类，多云不贞则不吉，非《易》旨矣。如此等爻可云不贞则不吉，然随之九四说贞凶，亦可云不贞则不凶乎？如萃之九四曰大吉无咎，并无他象，此止言本爻之德，既是大吉又无咎也。今曰必大吉，然后无咎，是以大吉看作有工夫字面，吾不知大吉又为何等工夫也？凡人占得易爻，幸而大吉，已无馀事矣。岂可以吉字作善字解乎？夫吉者善之征也，善则所以致吉者也。既据本爻而称为大吉，自应确不可易，只因其下有无咎二字，故《小象》以不当位明之，岂以大吉

为不当位乎？今但作大善之说，异矣。

升四王用亨于岐山，亨通也。《周易》未经秦火，非有讹误，圣人之经乌可轻改？此爻言用言亨而独不言升，以凡能升者皆在下者也。下则有可升之地，业已上矣而又何升乎？上卦三爻皆受升者也，在下故言升，受升故不言升。此居顺初与下巽相接，而上承六^①五，若人臣上奉君而下求贤者然也。奉君以求，则非己之自用，而王用之矣。岐山者，与下巽互兑，而伏艮山。又因上阴两开，有两岐之象，此在顺初而受伏山之贤，故曰亨。如但作登祭于山，与升卦之义有何干涉？异矣。

困之卦辞，亨贞二字皆一字一义，自乾之四德而外，凡见于诸卦中者，莫不皆然。今以亨字连困字释之，谓身虽困而道则亨。夫困有塞义，亨有通义，此相反而必不可合一者也。身既困矣，道安得亨乎？既亨矣，安得谓为困乎？古今圣贤止奉此一道耳。道亨矣，而犹谓为困乎？圣贤之身与道为体，道之既亨，而犹谓身为困，是名利之徒耳，不私且隘乎？且其下又以贞字连亨字释之，谓占者处困能亨，则得其正，则又全以人事言之。夫卦之有辞，皆所以明卦德者也。不知困之言亨是言困而求亨之事，是从阴阳反对循环变易中说道理，犹睽本乖离之卦，而《彖辞》言同言通者然也，皆指后来者说。今观孔子《彖辞》既以亨字绝句，而亨字之上先说不失其所四字，不失其所便指刚中说。盖谓如此，然后得亨，不如此则不得亨也。其下曰惟君子乎，便可知困而求亨之难矣。下又曰贞大人吉，贞字一句，下文之中是也。大人吉一句，下文之刚是也。故总承之曰以刚中也。今将困亨贞合而释之，与孔子异矣。

凡卦辞皆言卦德者也。井之卦辞改邑不改井，无丧无得，言卦德也。往来井井，言其利养不穷，正无丧无得之妙也。汔至以下，则以有丧者归诸人功，亦以见井之无丧无得也。而今曰其占为事仍旧，无得丧，而又当敬勉，不可几成而败，说得与井德无干，与孔子

^① “六”，库本作“九”。

《彖辞》异矣。

井彖据古本，巽乎水而上水，井改邑不改井，乃以刚中也。无丧无得，往来井井，井养而不穷也。郭京《易举正》改邑不改井，下有无丧无得，往来井井八字，而《本义》则曰无丧无得，往来井井两句，义与不改井同，故不复出。或亦古者相传之本原有不同，第以孔子六十四卦《彖传》按之，凡《彖》之解释卦辞，未有一卦轻置卦辞而不释者也。且井卦之德全在此无丧无得，往来井井二句，岂有《彖辞》可以轻去者乎？亦异于孔子《彖传》之例矣，今按古本而考证之。

得朋丧朋之说始于坤，而井言之者，井固坎巽合卦也。后天之坎居先天之坤位，后天之坤又居先天之巽位，穿地可以得井，此之故也。因先后天之坎巽，俱转换于坤，故坤言得丧，而坎巽合并亦言得丧也。今但以为占，与孔子异矣。

井四无咎，《小象》明曰修井，则是蓄泉以待用也。《本义》^①以虽无及物之功，而能自治为无咎，与孔子异矣。

渐之九三《象辞》：“妇孕不育，失其道也。”此与坤之失道本是一义，皆自失阳起见。故孔子之坤象，反失道而言，则以为得常，得常即得道之义。今渐之九三本为阳，以中爻论则为二阴所得而成坎，坎男也，今坎男变而为坤，失此阳爻，故有离丑不得之说。以上卦合巽成离而论，巽离女也，阴以得阳为得道，今阴爻化去，不成大腹之离，是阴不得阳，失其常道，故以为失道。今但曰“其占为夫征则不复，妇孕则不育”，而离丑失道，并不详察，与孔子异矣。

帝乙归妹，坤纳乙，指坤言也。帝谓五也，妹为坤初，下配而为兑也。泰之帝乙归妹，明坤五下交于乾二也，此则明坤三之来于兑。而称妹云者，变兑少女，本由坤而分出，又在五下，故称妹也。坤主中爻，而今居五位，故以为帝乙归之。袂，手衣，礼容之外布而下垂者也。人身处中而四肢外布，手又下垂，据坤而论则中具而外缺，兑主在外而四布，若炫之者然。故为君袂不如娣袂也。变兑少女，故

① “本义”，库本作“今乃”。

称妹。乾为衣，又为美。上卦得一乾于下，下卦得二乾于下，故既象下垂之袖，而少者遂不美于多者矣。今但以为居尊下应，尚德不贵饰，为帝女下嫁而服不盛之象，竟作如此人事说，非爻象矣。至月几望句，始言与二相应，又止曰女德之盛，与孔子以贵行之义异矣。岂知归妹之与袂，是坤四之行，非坤五之行也，至其交二，始为坤五之事，故曰以贵行也，详具《约注》本爻。

旅小亨，小字指五阴，非谓小事也，故孔子曰旅之时义大也。今以小为小事，与孔子异矣。

旅《大象》明慎用刑而不留狱，明离也，慎止也，不留则明止相合之妙也。今但曰慎刑如山，不留为止，遗却明字之象，与孔子异矣。

六二得童仆贞，九三丧童仆贞厉，凡元亨利贞四字见于卦中，皆自为一句。二之贞者，中也，以阴居阴也，故《小象》曰终无尤也。三之贞以阳居阳也，厉则乾三之位然也。丧，失也，即坤卦得朋丧朋之义也。得三之阳附于二之阴，丧谓阳之化而阴也。今以贞字连童仆读，埋却贞字实义^①，与孔子之释元亨利贞为四德者异矣。

旅九四，《本义》^②谓以阳居阴，处下之上^③，用柔能下，故其象占如此。又谓上无阳刚之与，下唯阴柔之应，故其心有所不快。然则有阳刚之与者皆吉，阴柔之应皆不美者乎？不知得字本于坤卦，与坤卦得丧之旨异矣。

巽之初四两阴为主，故卦辞曰小亨。下文利往利见，皆小之亨也。《彖辞》中刚巽乎中正，言刚之不逆于阴，柔皆顺乎刚，言初四之志得行，正亨字之义。所谓刚者，即卦辞之大人也。柔皆顺之，即利见也。故下全举卦辞，即用是以二字贯之。今将刚巽二字说作两义，竟是巽之一卦主刚而不主柔，不唯与小亨之说相悖，与孔子全举卦辞之旨异矣。与诸卦《彖辞》多说往来上下，必先审定主爻之旨异矣。

① “贞字连童仆读，埋却贞字实义”，库本作“三之贞字连下句为义，而反以二之贞字连上句，为得其童仆之贞信”。

② “本义”，库本作“后儒”。

③ “下之上”，库本作“上之下”。

巽无初有终，初终即始终，先天图阴阳相循，而相伏相胜皆涵于始终二字之中。阳有而阴无，阳明而阴晦，《周易》之通例也。此卦先阴后阳，所以著无初有终之象。又因九五原是阳爻，因言初阴伏下之阳原是无的，所以谓为无初，故孔子《杂卦》便以为巽伏也。谓一阳之震伏于坤下，由坤而来，故以为初之无。然由震而兑而乾，一阳二阳三阳，故以为终之有。盖此卦之有无，与蛊卦有字不同，蛊卦止是有无之有，此有无则当明晦二字看。盖阴^①之暗昧，非目可睹，故不可以言有。若阳之升也，焕然而明，故可言有。阳之反也，阒然而寂，故可言无。是则初之无谓阴盛掩阳，乃庚象未见以前之事。终之有，谓阴尽阳全，乃庚象既见以后之事，所以有先庚后庚之说。其以三日言之者，时有三候，位有三等之旨也。盖《周易》贱阴而贵阳，故于阴阳之始终，每每慎重言之。今乃曰有悔是无初，悔亡是有终。学者细思，成何道理^②。且爻中但曰贞吉悔亡，并无有悔之说，乃忽添出有悔二字，与孔子异矣。

《周易》所言道理，非天地生人生物之理，即圣人参赞位育之理，虽有极鄙极褻之象，而极精极深之义存焉。时不越乎三候，位不越乎三等，故卦立三爻。今曰三日即三爻三位^③三等之义也，顾乃以先庚三日为丁，后庚三日为癸，又止以丁宁揆度之说解卦中所无之义，岂知甲庚巳乙，文周取之，皆有深旨。若丁癸与辛，则爻之所无，何待解说，况不切当乎？且周公爻辞明曰贞吉，孔子《小象》明曰位中正也，岂有贞吉而中正者，犹待于丁宁，犹待于揆度乎？与孔子中正之说异矣。

《上系》首章从天地乾坤说起，是易卦之本原，初未说到立卦成爻之事。所云八卦相荡，与刚柔相摩同类，是天地自然之八卦，即指下文雷霆风雨言也。盖此节全说天地絪縕、万物化醇时事，故其下

① “阴”，库本作“之”。

② “学者细思，成何道理”，库本作“以下句作上句注脚”。

③ “位”，库本作“候”。

文方说到成男成女。今竟指为易卦之变化，因谓两摩而四，四摩而八，八荡而为六十四之说，全不念雷霆风雨，日月寒暑，成男成女，皆是说细缊时相摩相荡之妙，皆天地自然之摩荡，与孔子异矣。及至第二章设卦观象，说出刚柔相推，此方是卦中之摩荡也。

乾知大始，坤作成物，此知字即阳之明也，即知识之知。下曰易知简能，正是知能各效之事。今但^①作主字解说，与孔子异矣。

有亲有功二有字，与《中庸》有临有容有敬相似，是说性中所具乾坤之德，其知能足以如此而已，非真有亲近之可见，有功之可言也。观下文成位其中，犹说易简理得，则上文全说性中之能可知矣。今日与之同心者多，故有亲，与之协力者多，故有功，全说向感应事为一边，与孔子全说性量者异矣。且以有功说出协力者多，尤属未妥^②。无论不睹不闻，非人所能协力，然则圣人参赞位育，犹有待于协力者而后能乎？异矣。

二章观象系辞，此象字谓三画卦中之象，即纯奇纯偶、中满上缺之类也。观下文所说刚柔相推可知。今日象似之象，与孔子设卦观象之说异矣。盖此犹是设卦时事，非《系辞》之后，即其相似者发挥道理也。

天地间所生之物，皆阴阳摩荡而生，而阴之与阳，则太极之发舒者也。三极之道，全属动用边，说在阴阳既形之后，故可分而为三。若论源头，均出敦化之太极，原未有两太极也。今日三极各一太极，是太极竟有三个，而天地与人竟不得同源而论矣。与孔子《易》有太极，是生两仪之说异矣。缘其错误之故，皆由认道字在源头一边。子思不云乎？和也者，天下之达道也，夫和则既发以后之事也。下文说到化育正在作^③用一边，正是道中之事，故此处既分三极，便说出道字，可知三极便是刚柔摩荡以后之事。而犹谓之为极者，是极

① “但”，库本作“指”。

② “未妥”，库本作“肤壳”。

③ “作”，库本作“功”。

至之理，非太极之极也。即以极为太极之极，亦是三者同出一太极，岂可曰三者各有一太极乎？

五章《易》有大本，有大用，太极本也，阴阳以后皆用也。太极元也，阴阳以后皆亨而利贞者也。阴阳者，太极之动，元之亨也。其在乾象，则云行雨施，品物流形者，乃其象也。而阴阳之运更微乎其微，非视可睹，非耳可听，故能入天下之有形无形而生育之，而变化之，而卒不可得而执也。故可见可闻之处，有可见可闻之阴阳，而不可见不可闻之中，亦遂有不可见不可闻之阴阳。如昏明昼夜、高下尊卑之类，总未有能外者也。紫阳与陆子所辨，直以阴阳为形器矣。夫阴阳而为形器，苟无形器，将遂无阴阳乎？其在《本义》^①，又以阴阳为气，夫寒暑昼夜可以气言矣，彼高下尊卑小大隐显非气所摄，将遂无阴阳乎？孔子曰一阴一阳之谓道，又曰形而上者谓之道，便是以阴阳为形上之事。缘此阴阳方由太极初亨而出，尚未到化生人物之时，安得有形器之可言？又其功用至于涵天下之大，凡属有形无形，皆此阴阳变化所成。是其体原立于无声无臭之中，而其用悉周于有象有形之后，故曰一阴一阳之谓道。今曰阴阳为形器，与孔子形上之说异矣。气字之说虽属近理，然阴阳之妙有理存焉，实非一气之所可尽也。

道也者，充周之大用也。然四书、六经所言之道，未有不说在大用一边者。今观《中庸》发而皆中节谓之和，和也者，天下之达道，是既发之后方始为道也。又曰造端夫妇，察乎天地，夫造之察之，皆大用之流行也。又曰君子之道费，夫费则其用也。又曰行远自迩，登高自卑，夫行登则其用也。又曰发育峻极，非用乎？《大学》曰明德新民，明与新非用乎？《论语》曰吾道一以贯之，贯非用乎？忠之与恕非用乎？圣贤之经从未有将道之一字，说作阴阳之所以然者。今曰阴阳之迭运者，气也，其理则所谓道，是明说理为气本，将道字看

① “在本义”，库本作“注易也”。

作阴阳之所以然，宜其见屈于陆子也^①。岂知太极之中原不可以言说，原非理之可求，逮于阴阳既形，乃始有道，若无阴阳，则化原既绝，道于何有乎？亦异于孔子矣。

五章道具于阴而行乎阳，继言其发也。夫文周之《易》，孔子之传，及先儒之训，从未有以道为阴者。夫阴阳二字，当形上之时，太极初亨之际，本相须并用，而分析不开者也，故曰一阴一阳之谓道。若使阴阳可以分开，则无变化，无生育，安有人物哉？其以道为具于阴者，是周子以太极为静之见也。岂知太极虽立体于无，而其出不穷，绵绵不息，必不可以独静言也。故羲文周孔四大圣人，总不能于太极之内更置一辞者，职是故也。且既有阴阳之可名，已在太极既亨之后，犹^②既有动静之可分，已非太极浑沦活泼之本体。故周子虽欲言之，亦未能于太极增一辞也。今曰道具乎阴而行乎阳，是一道也，而又自为本末矣。又曰继言其发也，岂知继之为言，正在各正之时，是天赋人受，相续不绝之微旨。其上有乾元之亨，乾道之变化在焉，不可谓人之所受，由道之具于其先，然后发出来也。况又以善为阳之事，是仍阳善阴恶之说。夫《周易》之阳爻，其不当位而不善者，盖亦多矣，与孔子异矣。

继之者善，即天命之谓。成之者性，即率性之谓。俱本上道字说来，是乾元既亨之大用也。今以善为阳之事，以性为阴之事，分阴阳而言之，则是性中竟无善矣。不知元善之长又何以称也？知非孔子合阴与阳以明道之旨矣，异矣。

上文以道为具于阴，下又以性为阴之事，不过是阳动阴静之说，以成而定静者为阴，以动用有作者为阳耳。不知阴阳自太极既亨以后，无论在人之与在物，必不可分。所以孔子指为一阴一阳之谓道，是合一不分之语，言其相资不悖者也。若使偏阴偏阳，则变化生育之理杳然以息，安复有所谓道哉？故指性道为阴，指善为阳，是皆未

① “宜其见屈于陆子也”，库本作“置一阴一阳于不问”。

② “犹”，库本无。

明孔子一阴一阳合言之义也，异矣。此章首云一阴一阳之谓道，便是说阴阳迭运，相资合德，而道之大用行焉。继之者，道之继也。成之者，道之成也。仁智此道也，显藏此道也，德业亦此道也，皆阴阳合一不分之大用也。今又曰仁阳知阴，亦异于孔子矣。夫仁知皆性之德也，前既以阳为善矣，岂曰仁善而知不善乎？

凡传中所云易字，皆指易理而言，非谓《易》书之易与易理之易有二也。即间有指文周所作之《易》书而为言者，亦是分论书中之理。书而无理，安用此书乎？今曰理之与书皆然，则分理与书为二矣。书而无理，不为悖理之书乎？亦异于孔子矣。

生生之谓易，亦非谓阴生阳，阳生阴也。只是生生相继，若祖孙父子相衍而不穷者然也。如使阴阳各居，必无化育，尚无生之可言，安有所谓生生者乎？盖天地之理必能变易，乃始不穷，如人之有少有壮有老，此人之变易也。人之有祖有父有子有孙，此代之变易也。即如阴阳，非有二也。乃从而加之，则为四象矣。又从而加之，则为八卦矣。又从而加之，则为六十四卦矣。夫四象，两仪之所生也。四象八卦六十四卦，则两仪之生生者也。然每次所加，不过此一阴一阳，乃易而为四象，易而为八卦，易而为重仪重象重卦，绝无有与两仪未加之先浑而相同者。此所由以变易之理，归诸一阴一阳之生，而前曰一阴一阳之谓道，后又曰生生之谓易也。今曰阴生阳，阳生阴，阴阳不交，安能有易？亦异于孔子矣。

仁智，性中之四德也。仁元而智贞，仁敦于内，而智周于事者也。故仁智可以分言，而阴阳则必不可以分贴。夫仁智皆道也，今谓仁阳而智阴，已非道字之义。又以显仁之仁指为造化之功，德之发也，是竟将仁字说向事为一边去了，与孔子元为善长，体仁长人之说异矣。岂知显仁藏用，止是说内外流通，显与用说在外一边，仁与藏说在内一边。显诸仁者，谓外面之著见，皆大本之发舒也。藏诸用者，谓里面之蕴蓄，即大化之潜匿也。不执确不可易之理以解经，恐非孔子之经旨矣，异矣。

天地设位而易行其中，是推本知礼之原，以发天人合一之妙。

今曰天地设位而变化行，犹知礼存性而道义出，添出一犹字，便将天地与人说作两样，遗了效法二字，与孔子易简理得，继善成性之旨异矣。

大衍之数五十，其用四十有九，先儒以为返一不用以象太极。夫有形有象之事可以象求，太极有何形象而可以象求乎？孔子本文业有象二象四之说，何独于象太极而遗之？不知此节全说揲蓍之用，既已有蓍则有象，既云五十则有数，既云其用则非浑然在中之时，安得尚有太极之说？故此节全从用处说道理，如象二象四象闰，皆用边之事也。其从象二说起者，太极无形可窥，其既亨之大用，率由两仪始也。伏羲之图从东西两仪画起，两仪之所由始，不可画也。文王之卦从乾坤二用起，乾坤之所由来不可言也。周公之爻从九六之初起，初爻之所从出不可言也。孔子之释元也，但指为万物所资以始者于此，而元之为元，不可言也。太极何形，而可以象求乎？异矣。

十章首曰有圣人之道四，末又结曰有圣人之道四，则至精至变至神三节，不是专说蓍卦可知。故每节结云非至精至变至神，莫与于此。此字指本节之上文，至精至变至神即指圣人，犹云非圣人莫与于此也。今但专指蓍卦，与孔子有圣人之道异矣。

上章知变化之道二句，本显道神德行来，全指蓍策而言，谓四营十有八变，其中变化实有不测之妙，非人臆计可穷。故曰知变化之道，必知神之所为，见变化之难知也。此章前曰有圣人之道，后曰有圣人之道，故虽言易，便不宜忘了圣人。今于尚辞尚变四句之下，仍曰四者皆变化之道，皆神之所为，则是全言蓍策了。则是以知变化之道二句，为此章章首之语，错简于前章之下，竟忘此章一起一结，皆云圣人之道矣，与孔子所^①分之章句异矣。

十一章神以知来，知以藏往，神本圆神之神来，知本方知之知来。向来先儒之说皆谓往为已往，来为方来，尽将知来作前知说。

① “孔子所”，库本作“古易旧”。

不知来之为言，指所从来之地，即卦爻之所由以成。知为大明之著见，乾见天则，复见天心，即此知也。此句是方揲蓍时事，尚无定著，故上文以为圆神。往谓卦爻已定，由此而往。藏谓后此之吉凶得失，悔吝忧虞，尚未形见者，悉藏其中。此句在卦体已成时说，因后此之行止动静，悉不能违，故此以为藏，而上文以为方知，是即以所藏者而知之也。孔子之《彖》多言往来，凡来皆说方成未成之时，凡往皆说已成之后。顾违^①先圣之旨，将往来颠倒说去，又且说作卦变，与孔子异矣。

太极之说，是孔子于两仪四象之前推求来历，知其不可名言，不可思议，故以太极二字赞之。太者，尊上之称。极者，无以复加之谓。尊上而无以复加，固非图之所可画者，亦非孔子说此二字，便作此图也。孔子而有此图，则先儒之传授当亦有递相授受者矣。不知太极二字，止如孔子之释乾，无可称说，特以大哉二字赞之。下文曰万物资始，不过元之真妙处不可名言，爰以亨而利贞之后，所生之万物仰而上溯之，以为资其始于此耳。此后惟子思之说中，其文法类此。盖中之虚涵，难可名言，不得已从已发之后，既有喜怒之可名矣，因而上溯之，以为此其未发者耳。太极而可图也，将中亦可图乎？周子立为无极图，其上一圈则太极之位也，其下阴阳分列，则两仪之位也，其下五行分布则四象之位，其下两圈乾道成男，坤道成女，及化生万物，乃三男三女，雷风山泽之定分，则八卦也。至《通书》说无极而太极，竟说出两个极来。无极而谓极，太极而犹得谓之极乎？先儒主张《太极图说》，以为确不可易，恐翼易之孔子不应秘而不言，亦异于孔子称太称极，有赞无图之旨矣。

古传太极图为阴阳两形，自煦而论，业有阴阳两象，则两仪之事矣。止以纠缪回旋，象太极中絪縕浑沦之妙，此亦因太极不可图画，故以太极所生之阴阳两象从而图之。亦如乾元，便说所生之万物。子思之未发，便说已发之喜怒哀乐耳。故其道理犹可意会，然已不若河洛

^① “顾违”，库本作“不达”。

二图及先天四图之妙也。煦以河洛二图及先天四图合而为一，共成一图，名曰循环太极图，虚其中以存太极之真，仍以阴阳两象布之于外，其阴阳之生而盛而终也，各有其位。其阴阳之初微中盛而未衰也，又各得其理。其由阴阳而四象而八卦而六十四卦，又各得其分。故可从而三分论之，又可从而六分论之，庶于孔子之说有可相符者矣。乃后儒执太极以为图，亦异于孔子有赞无图之旨矣。

太极在万物未生之先，性命未正之始，乾元未亨之际，安有^①理之可言？故周子以无极解之。孔子之在《易》中，亦有言理者矣，穷理尽性以至于命是也。穷理者，下学之事，尽性至命则上达矣。夫性命之上，有何理之可言？今曰太极者，理也，与孔子异矣。

河出图，洛出书，圣人则之，在十一章注云，此圣人作《易》之所由，此说甚当。盖孔子既以洛书句说在《周易》中，下又云圣人则^②之，则河图洛书均为作《易》之具可知。下又云河图洛书详见《启蒙》，及观《启蒙》，又引向、歆、孔安国之说，以为大禹时神龟负书出于洛，大禹叙之而作《范》。夫洛书果出于禹时，孔子顾兼图书二者说入《周易》，非孔子之误乎？且先儒以为作《范》之具，而孔子以为作《易》之具，不尤误乎？夫孔子既在诸儒之前，又处诗书大备之日，其必有所考据明矣。顾今以为作《范》之具，则是孔子错简入《周易》者也，与孔子异矣。

形而上，形而下，或问朱子曰上下何以形言？曰此言最当，若以有形无形言之，则物与理相间断矣。器亦道，道亦器，有分别而不相离也。如有天地，便有太极之理在里面。如人有此身体，就有五性之理在此身体之中。所以孔子分形上形下，不离形字也。卦爻阴阳皆形而下者，其理则道也。此段解说只是形下之器，便有形上之道寓于其中，所以形上之道亦说形字，谓有所附丽而见耳，是道器两不相离之说。其言未尝不是，然细检点将来，止说得形而下者一句耳，

① “安有”，库本作“有何”。

② “则”，堂本作“作”。

其于形上之道仍未之有解也。孔子明将两句并列，曰此则谓为道，彼则谓为器也。今谓器中有道可也，谓道即为器则万不可也。盖形而上者谓之道，即一阴一阳为道之说。阴阳生于太极，有形有器之物又生于阴阳。太极立于形器之先，其不可以形求，不可以象睹，断然矣。万物生于化醇构精之后，其必各成一形，各成一象，又断然矣。第太极之生物，非自生也。物之受生于太极，非直由太极生也。其间自无而有，自隐而显，斡旋太极之能，发挥太极之用，实有将形而尚未有形之一候，而太极之大用，遂能兼综有形无形而无乎不至，此阴阳之为也。故曰一阴一阳之谓道，因其在将欲有形之际，故曰形而上者谓之道也。若使其体已定，其象已定，则形而下者谓之器矣。《周易》为圣人传道之书，凡有形有象之器与有形有象之卦，俱要推求到无形无象之时，所以能然之故。此圣人传心之秘^①旨也。今曰器亦道，道亦器，纵能使形下之器说得固有著落，然亦止合说道器，而形上之道则未知落处矣，与孔子分说道器之旨异矣。其曰卦爻阴阳皆形而下者，其理则道也，此其谬误，则尤甚矣^②。今将卦爻阴阳说作形下之器，试问揲蓍求卦当分二挂一，揲四归奇之后^③，所得止单四重四之数耳，此时阴阳老少毕竟有何形象可指，而谓之为器乎？阴阳之体段不明，宜其不知^④形上之道也。

贞成也，谓一元之理由亨而利而贞，而物斯成矣。其物既成，则遂端端正正定位于此，而他物不得而胜之，故又有正字定字之义。程子于乾卦之贞已有成字之训，是谓其从一元来也，岂一常字可以了之？此节之贞以成字为义，而正定自在其中者也。今但谓之为常，非其旨矣，异矣。

《周易》六十四卦莫非象也，其中包涵实理非言可尽。故文王之卦辞，周公之爻辞，非举物理以象之，则举人事以象之，亦谓举其形

① “秘”，库本作“妙”。

② “此其谬误，则尤甚矣”，库本作“则其说自相抵牾矣”。

③ “后”，库本作“候”。

④ “宜其不知”，库本作“自难晓然”。

似者而已耳。盖因实理难可明言，又因据其实而言之，止能发明此一事一物之理，终不能高视远寄，旁引而曲达也。故举其形似者而言之，使人知此为形之似，则此外必当有理之真矣。如象以此等物理，便云此卦此爻实有此等物理，如象以此等人事，便云此卦此爻实有此等人事，但据所似者而即以为真，不知真者之必非似也，则亦与易者象也，象也者像也之义异矣。

几者动之微，吉之先见者也，此处果应有凶字，则孔子已先言之矣。盖几字止言元之将亨而未显，故曰动之微，亦非谓此为两岐之名也。自周子有几善恶之说，后儒宗之，竟不深察孟子性善之说，竟不深察《中庸》发皆中节之旨，竟不深察《周易》中乾道变化，保合太和，元善长人之义，失圣人传心之真谛，遗误后学不少。当知《周易》全是明性之书，四圣相传之道尽在其中，故曰继之者善也，成之者性也。又曰仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。又曰《易》冒天下之道。又曰成性存存，道义之门。又曰穷理尽性以至于命。盖人物之性资于乾元，当赋畀之初，全是太和之各正，故其率之而动，一太和之自动，全是天理，全是吉征。若使此处但有些微不和，便为戾气所阻塞，安有生育？子思之所谓率，率之于天命者也，即文言中元为善长之义也。本无一物可杂，乌有凶之可言？今取《汉书》，谓吉下有凶字，与孔子专言吉者异矣。吉凶之说始于《汉书》，再倡于周子①几善恶之说，后儒不察，遂谓《易》为卜筮之书，专明吉凶已耳。夫《易》固明性之书也，性量之大，何所不包？况其大原本出于天，虽吉凶祸福无不尽在其中，而要其发源之初，全是太和，全是善机，全是生气。子思以为发而中节，为其率于天之命也。孟子以为性善，以其保合之太和，蕴而为善之长也。然此最初之太和极灵极妙，实能开辟天地，创立人物，逮于人物既繁，并行并育，乃始有吉凶祸福之可言。即孔子之言图也，亦曰《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业，是吉凶在生八卦之后，亦非

① “子”，库本作“书”。

谓太极生两仪时便生吉凶也。且卜筮之说原非圣人作《易》本意，圣人惧性道之真难可名言，故借卜筮之理而表之。又惧性道之精微未易解会，恐传之不永，或至厌苦而弃去之，故寓前知之理于卜筮之中。其道浅而易求，又为趋吉避凶者所必不可废，故可永其传，以俟其人也。至于生人所性之灵妙，得于天命，敛之而涵万有于寂，扩之而弥纶天地，可以自无而造有，可以自有而造无，可以使灵蠢易质，可以使虚实易用，其灵无比，其妙无涯，故参赞位育，直任之而不辞。其以吉凶之可见，昭于卦爻而示之者，谓非斯人所共晓，难于共喻耳。缘是遂寄卜之理于龟，寄筮之理于蓍，亦非谓天下之有形有质者，止此二物灵也。谓朽骨犹灵，则灵于朽骨者可知。腐草犹灵，则灵于腐草者可知。凡欲使人知天地之间皆此天命，皆此一元之太和，故无有一物不具此天命，则必无有一物不具此太和者。岂天命之一元为至灵，乃分而给之，顾有不灵者乎？特浅者得浅，则但以为卜筮之书。深者得深，则自达于性命之真矣。甚矣，吉之先见一语，非静会而达原者，未易言也。

《下系》第六章，乾坤其《易》之门耶一节，是谓伏羲所画先天之图，便足以传圣人之道，非泛论卦爻所自始也，观后节以开卦称名为衰世可知矣。但谓泛论卦爻，与孔子异矣。

《下系》第六章其称名也，杂而不越，不越谓与伏羲所画先天图中至微极精之理，与之相合而无违也。盖伏羲所画先天大图有六十四种之象，则即有六十四种之义存焉。名虽后圣所立，然既将伏羲之图开而为卦，则其命名既不违乎六十四种之象，自不违乎六十四种之义，故云不越，谓不违乎图中之义也。观下文彰往八字，何等深奥，何等秘密，便知图中之蕴。今谓万物虽多，无不出于阴阳之变，止于泛论卦爻。不知此节止是辨卦名之所自始，见羲图之义蕴无穷，以完上节体撰通德之义，与孔子异矣。

于稽其类，其衰世之意，便可识卦之有名，皆后圣之所命，非伏羲之本有也。下又曰开而当名，谓开图也，便可识卦之称名，在既开之后。又可知伏羲传道止于四图，便具无穷之义。故下以彰往八

字，发挥伏羲图中内外流通浑沦包括之妙。又况伏羲时嗜欲未开，文字未启，尚未开而为卦，将何据以称名乎？迨至三《易》开图为卦，若非命之以名，则其卦不可得而别也，而卦中之义亦不可得而宣。故图者，伏羲之所画。卦者，文王之所开，名则既开而命之者也。今止于泛论卦爻，不复稽类以论世，不别图与卦之所分。然则伏羲之时嗜欲未开，人情浑穆，外户而不闭，岂遂有师旅之兴，争讼之事乎？与孔子稽类之说异矣。

衰世之意，《本义》以为文王与纣之时，岂竟以文王为衰世乎？《连山》《归藏》实始开图，岂《连山》《归藏》之世为衰世乎？然观孔子用一意字，是圣人无穷之心为后世久远之虑，深惧乎世道衰微，故开其卦而命之名，因其名而寄其义，是与民同患，期以济民之行耳。非谓适当衰世，始开卦而命之名也。若适当衰世，始开卦命名以济之，亦已晚矣。故以为圣人用意，计深虑远云耳，是悬揣其心事如是，今直以为衰世，异矣。

称名之名专指卦，不指爻。夫爻不过初二三四五上而已，不得遂以此为爻之名也。若卦则师有师义，比有比义，六十四卦各一其名，则亦各一其义。况一卦之六爻，莫不各得此卦名之义，特有阴阳上下浅深内外之分耳。故因名而稽类，是稽卦名之类也。今兼爻而言之，异矣。

彰往八字言先天图也。彰往谓图之在外由此而往者，明而易见，故曰彰。察来谓图之在内所以能来者，隐而难窥，故须察。微显是引外而入内，使往之既彰者有以察之于微，而探其本穷其源也。阐幽是推内而出外，使来之难察者有以彰之于往，而显明呈露也。彰往四字分内外而言，而所重在本源之地，故其中用一而字。微显四字合内外而言，虽不离来往之中，而却别为一义，故其上用一而字。总见伏羲所画之图，天地之秘，微危^①之旨，内外流通，浑沦周匝，无妙不具，乃不言图而言卦爻，与孔子异矣。

① “微危”，库本作“危微”。

开而当名辨物，即谓开伏羲之图拆而为卦，以作《周易》，其必待作《易》时，然后开图而为卦者，以伏羲之《易》即在未开之图，浑沦周匝，内外流通，所云体撰通德者是也。况伏羲之时，原未有繁然杂起之事，固不须开也。至于后世，人情多伪，事故繁兴，故后世圣人开而作《易》，以寓维持世道之意，而图于是乎开矣。当名八字，皆作《易》之事也。当名者，当其体而予之以名。辨物者，辨其类而象之以物。正言如元亨利贞之类，断^①辞如吉之与凶，利与不利之类。但知作《易》之时，乃始开图，则伏羲之图未开可知。既云开图而始当名，则伏羲之图原未有名可知。此所由谓称名为衰世之意也。如不知彰往八字止于说图，因不知开之一字为是开图，乃曰开而之而疑有误，是将以此而字与往来显幽等字作一例看矣。若使圣人之经连用十八字，皆一虚一实，中间并无分别，成何道理，成何文法乎？异矣。当名虽止八字，而作《易》之旨全备而无缺，故曰备也。此与彰往八字，一言伏羲之图，一言文王之《易》，止在一开字分别界限。然伏羲之图而即以易字冠之者，是文王之《易》本开图而为之，故遂谓图为《易》也。又以文王之《易》既成，而仍以伏羲之图冠之于首，以为《周易》之所从来故也。亦如《连山》《归藏》本不名《易》，而后人同称为三《易》云耳。此节之义本分上下两段，乃因开之一字以阙文疑之，夫《周易》未经秦火，安有阙文？此与坤卦文言中之顺字，及后得主而有常，不必添利字，皆当以经文为正。若于道理不易测处，不能阙疑以俟后儒，止疑为秦火以后之书，异矣。

德行恒易以知险，德行恒简以知阻，孔子于此用两以字，则是知险即在恒易中，知阻即在恒简中。今曰虽易而能知险，则不困于险，既简而又知阻，则不困于阻，竟将易以知险，简以知阻说作两截，竟置二以字于不问，与孔子异矣。且上文本乾坤健顺而言之，是说乾坤之德行有以知之，非说人也。况下文说心研虑，定吉凶，成亶亶，本上一能字，犹是说乾坤健顺之能，而兹说作人，且说作戒辞，与孔

① “断”，库本作“决”。

子两以字之旨异矣。

参天两地而倚数，孔子说卦但论蓍耳。其圆神之圆是说道理之无滞，方智之方是说道理之有定，非天圆之圆，地方之方也。今于易外补出方圆以释参两，则是数由天地而起，非参天两地而倚数矣。与孔子参两倚数之旨异矣。岂知参两之妙出于河图之生数，故孔子谓为倚数。又岂知筮中之妙，四而一之，始为一奇，重四而合之，始为一偶乎？

《传》中之易字皆是言阴阳变化之理，圣圣相传，天人合一之道也。乃或解为天地之易，或解为圣人之易，天与人有二易乎？又或解为《易》书，又或解为易理，书与理为两事乎？与孔子异矣。

数往者顺，知来者逆，此本天地定位四句来，据图而言之，论位亦论时也。因天地山泽八象在先天图中，各有一定之位，而八卦之所始，又莫不各有来处，故由后而逆溯之，以究所由来，是欲人探讨太极秘密之精，究化源之所自起，使人知圣圣相传之道即在其中。若由此而往，则在有象之后，显然可观，孔子所由谓为彰往，又曰其上易知也。唯从来之地，大化大用，俱蕴其中，而却藏于无朕，孔子所由谓为察来，又曰其初难知也。观下文又补之曰易逆数也，可知圣人教人著意留神，不在顺而易知之地，而在逆而难察之中矣。如不知来往顺逆之说，即在天地定位四句之中，但谓往为已往，来为将来，是但知已过者之为往，逆我而来者之为来矣。是我立于此而不动者也，非流行变易之义也。譬若有人行于途中，未有不以发迹之地为来处者也，未有不以前途之进为往者也，未有不以从来之地返而归之为逆，前往之途昭著于目前为至顺者也。何况有形有象之物俱由太极而来，原无形象之可指，安得不逆而难乎？故下特提之曰易逆数也，见羲文周孔所作以教人者，原不徒在显明著见顺而易知之地也。如不知此语是原本上文，说图中之事，致令往来二字颠倒看过，与孔子异矣。

数往者节本天地定位节来，指先天小图而言也。夫先天八卦，固一生俱生者也。安得曰此为已生之卦，此尚为未生之卦乎？如其

尚有未生之卦，则是先天圆图必有缺而不全之事，与天地定位之节异矣。且谓起震而历离兑以至于乾，数已生之卦也。自巽而历坎艮以至于坤，推未生之卦也。如使巽坎艮坤犹属未生，是先天一图止有东半边，少西半边矣。不知来往之说，是自太极两仪四象由中出外而言往来，非自震至乾自巽至坤旋转而言往来也。邵子以天根月窟旋转而言往来，亦是先定乾坤之位，然后观其上交下际之妙，故亦各有顺逆也。又曰易之生也，则以乾兑离震巽坎艮坤为次，故皆逆数也。夫乾一兑二之数，至顺也。安见其为逆也？如以乾之生由震而起，是由四而一，故为逆，则巽五至坤八亦不得为逆矣。来往之旨不明，顺逆之说莫辨，与孔子异矣。

索之一字本兼交与生之两义，是有求于彼，而即获助于彼之称也。譬诸索债，必先有以与之，然后取之，使归于己也。即其取而往，亦期其得而来也。故不谓为交，不谓为生，而直谓为索也。无与而取，彼必不应。无交而欲其生，必不然矣，如夫妇然。阳德先施谓之交，阴形翕受始为生也。及其既生，仍从男姓，若先与而后取者然，故但以为索也。今立坤阴之体于此，乾往而交之于初，逮于坤纳乾初而生震之长男，是长男虽由坤生，因乾之索而遂从乾以为男，坤直借体耳。是乾先以男往，而震仍以男来，故谓为索也。今但作求字解，与孔子异矣。

孔子推广八卦之象，非徒欲人推类以尽其余也。欲人由此等之象，反求此卦性情之真而已。因卦中实理难以意测，故指其象而证之，天地雷风是也。又惧一象不足以尽其蕴也，于是远取物近取身，又取诸人伦，犹虑此卦之性情不能尽契其真也。又即八卦之象而推广之，欲人每读一象，须将本卦回顾一番。又合此众象，将此卦频频回顾，但知无有一象不具此卦之性情。又合此众象，亦止完得此卦之性情，则此卦之性情其真自定，而广象之外未有之象，皆可因类而求矣。如不知因象而返求于内，思得此卦之真，但谓因象而博求于外，期尽卜筮之类，与孔子广象之旨异矣。

大畜时也，此在杂卦传中，皆以两者反对为义。大畜谓畜聚之

大者，不当以止健为说。无妄谓无所冀望，然动而有伤，则灾也可知。盖健而能止，则必有所畜，畜而大，必非一日之积，故曰时。动而遇健，必有所伤，伤则偶然之眚，故曰灾。大畜则有所蕴于己，无妄则无所冀于人。畜历时而加积，灾偶然之遭逢。此皆在时上分久暂而言之，犹屯蒙皆属著见一边，分一杂一不失耳。凡卦皆先内而后外，在先而遇在后者则有之矣，未有在后而遇乎在先者也。孔子之象必先言内卦，然后乃言外卦，此之义也。如屯之动乎险中，先说动后说险。需之刚健而不陷，先言健后言陷。讼之险而健，先言险后言健。师之行险而顺，先言险后言顺。凡《彖》无不皆^①然，而或则倒解之，皆未达经旨者也。故此卦在《彖辞》中，虽有止健之说，然先曰刚上而尚贤，刚谓与内卦同体，是仍先说内卦也。且其《象》曰多识前言往行，以畜其德，则是健而能止，斯能畜聚矣。今谓止健为适然之事，夫健止而畜，岂适然之事乎？非反对之义矣。与孔子异矣。若灾则适然之事也。

此外有孔子之经传，其理甚明，乃顾别出一解，不能尽录者，各各详辨于《函书》经传之下。

① “皆”，堂本作“有”。



周易函书别集卷七 篝灯约旨一

天

天也者，太极之运体，健用之初形，性命之根蒂，人物之大原，静正而各足，日出而不穷者也。

太极静而天体动，太极之妙，运之斯出，资始而不匮，变化而各正者也。

太极之运也，形而上者谓天，形而下者斯为器矣。

气聚而形斯成，灵通而性始定。

太和资始于乾元，则乾中之蕴蓄可想。一元遍给而各正，则万物之保合可想。

乾元静而其出不测，立体之大本也。天阳地阴而往来不穷，致用之达道也。故乾坤遂言二用。

乾，统天者也。天，统地者也。故乾先坤后。

畏天者，触于机而有不敢之心。敬天者，凜于微而有奉若之志。乐天者，赞于幽而涵位育之量。

统天者，虚中之包括也。御天者，灵机之妙有也。

灵者，虚之运也。虚者，灵之地也。

灵体触响而动，天之听也。虚机倏觉而明，天之视也。

匪虚不灵，流行者乌乎运也？匪灵不虚，成能者乌乎塞也？

日月者，虚中之灵机。风雷寒暑者，灵中之虚体也。

无思无为之地，无所归能，则归其能于形上之天。

雷风者，气之始也，水火则半气半形者也，至山泽而形斯终焉。天以其神神我，地以其形形我。

人之形，耳目肖日月，背腹肖山泽，声气肖风雷，故返视可以见天。天之形，虚肖吾心之位置，灵肖吾心之运用，故举目可以见性。

有形无形，皆天灵也。谓无形非灵，风雷之气，电雨之形，何为其然也？谓有形非灵，腐草而用以筮，朽龟而立之卜，何为其然也？万物各一形，而形皆天赋。人心各一我，而我即天灵。

由乾坤而推诸继善之后，则民胞物与，皆吾之左提右挈者也。自伤其手足，是谓不仁。由祖宗而溯诸资始之初，则乾健坤顺，皆吾之形生神发者也。不返诸最初，乌能合德？

居吾于愚拙而安之，则未知吾性之赋畀，即天心之生生不已者也，观保合太和而可知矣。视天为疏阔而远之，则未知天心之曲成，即吾心之欣欣自爱者也，观性具四德而可知矣。

天以生气命诸吾心而有性，则吾性即含天地之良能。人以生气充诸天地而有位育，则位育即吾心之生气。

人之一身，上下左右，起居视听，无非天也。形者天，形形者即天。色者天，色色者即天。

呼，天之辟。吸，天之翕也。动而有为者天能，静而涵蕴者天灵也。谓苍苍者天，谓于穆流行者天，非天也。《周易》卦爻言天而又言人也，言天而已矣。

耳目手足，天之形也。视听握履，天之能也。聪明智虑，天之灵也。逆天而天为之逆，非天逆也，人之自逆而已。顺天而天为之顺，非天顺也，人之自顺而已。

动而不息者天，寂穆者非天也，故统御亨乾元之用。善变而不居者天，有定者非天也，故体天有日新之机。

天塞吾塞也，天充吾充也，何非性也？何非体也？莫之有内，莫之有外，而乌能自小也？孰知其始，孰知其终，而乌能自促也？

飞潜动植，何弗灵也？何弗虚也？形而虚者犹天，形而实者何非天也？

以人心证知天心，知非浑穆者矣，故感应之机，在天止如其在人。以天心证知人心，知非邪慝者矣，故作圣之功，在人适如其在天。

天有体乎？心有何体？求其中而无与为所矣。天有外乎？心有何外？察其周而无与为际矣。天而有所，则中坚而化育无地。心而有所，则中实而运用不灵。天而有际，则外泄而絪縕不固。心而有际，则外止而位育无能。

健，天德也。终日乾乾，天才也，天才具而天德通。

天才，良能也。阳明言良知而不言良能，未尽孟子之旨也。

体天德者合天心，达天行者契天道。

形性，天之赋也。才干，天之能也。出天之能，致天之功，全天之赋，一以贯之。道合性，性合天矣，所以谓之为率。率也者，顺之谓也。天以道覆，地以道载，生物既繁，乃始相害，此物于物者也。故圣人德同天地，万物并育而不相害。

天人感格，最亲最切，最易最灵，六经皆言之。如“作善降之百祥”，“积善之家，必有余庆”，“永言配命，自求多福”，皆言其亲切易灵者也。或人问禘，子曰不知，则大本之合也。又曰治国视诸掌，则参赞位育，大用之行也。区区福报，皆自求耳。贸贸而行，是未具眼者也。

身涵天德，褻身是褻天也。心为身主，弃心是弃身也。

富贵福泽，愚人之具也，故愈厚则愈愚。艰难困苦，达人之媒也，故愈久则愈达。

天赋人以才，则耳目手足皆奉天之具也。天制人以时，则贫贱忧戚皆玉成之机也。

时时向无声无臭处回头打点，方知人之所以为人。时时向有作为中留心奉持，方知天之所以为天。

子之聪明知觉生于父，而父固如是。人之聪明知觉命于天，而谓天为浑穆者乎？万物本乎天，人本乎祖，扩而充之，则天下国家参赞位育之事。静而验之，皆身心性命格致诚正之事也。

仁义礼智，吾身参赞位育之能也。礼乐刑政，圣人存养省察之具也。茫昧者推而远之，若天漠之悬虚。明达者引而近之，止性命之功名耳。

天虚顺和四字,要须认得极真。一元资始之理,近在吾身,故贵达天。邪妄一萌,天理渺无所容,故^①贵虚。种子差别,必致差别到底,故贵顺。戾气不除,终是种子差别,故贵和。继善之性本于保合之太和,顺以率之,虚以体之,达天之德在是矣。

天者,性命之真精,百为之大体也。虚者,天之体也。乾健也,坤顺也,继天之学由坤始也。故六二之动,即以为不习无不利也。和则一元之所正,性命之保合者也。

天如不识宁知我,人到能为便是天。

得为而不得为者,天也。不得为而得为者,天也。由此推之,得为而得为者,天也,不得为而即不得为者,亦天也。

必谓天定可以胜人,则自修之功废。必谓人定可以胜天,则妄作之心起。自修而不妄作,其达于天人之故乎?

《周易》标天人合一之旨,《春秋》验天人感应之机,故曰圣人之道尽在《易象》《春秋》。

读《周易》而不知天人之合,则圣道之本原晦。读《春秋》而不识应感之神,则圣道之作用晦。

能转移天地之气,斯能感格天地之神,能感格天地之神,斯能斡旋天地之化,能斡旋天地之化,斯能妙契天地之真,故达天为难。

我生之初命在天,我生之后命在我。

圣学王道合一而不分,道在忠恕,端在教养,事在礼乐刑政,矩在絜好恶以平其情。抗者抑之,卑者举之,枉者直之,屈者伸之,乱者理之,结者解之,塞者通之,涣者聚之,促者舒之,昧者明之,颠者扶之,怠者振之。人心舍此,莫与正也。气化舍此,莫与调也。故兹数道立,而参赞位育之事可为。

汉世宰臣,尚言燮理,去圣人未远也。董子《繁露》,全向天人交关处留神打点,此外则天文五行志,率据人事以为佐证,固其遗教然哉。六朝以下,浮文既盛,天人之故,罕有能言者矣。

^① “故”,堂本作“致”。

感应报复，所以屈天下之凶顽，而生其不敢之心。富贵福泽，所以散天下之庸愚，而鼓其乐往之志。至于贤人君子，则固无所为而为也。不求为无所为而为之人，顾乃欣于可欲，动于不敢，其自待也卑矣。

每夜焚香告天，未知天即吾也。饮食起居，无往而不与天俱。君子戒慎恐惧，不杂吾本然之体，而天在是已。

天终日言而人莫之闻也。作善降之祥，作不善降之殃，未有谆谆告诫，明且辨若此者也。和气致祥，乖气致异，从气听之，而天言可知也。温和之令至而万物生长，肃杀之令至而万物敛藏，从形听之，而天言可知也。人言晰，天言浑。人言狭，天言广。人言小，天言大。人言声，天言形。人言气，天言文。人言虚，天言实。人言变易改革，天言坚确不移。人言过而不留，天言终古长在。何人之不天能而人能？

言以信为归，天何言哉？春生夏长，秋敛冬藏，信莫信于此矣。此至诚而无妄者也，故曰可一言而尽。

性之在人，与天合一而不分，性即天也。故《中庸》以为天命之谓性。《中庸》言天最切，莫妙于鬼神章所云体物而不遗，诚之不可掩者是也。其在《论语》问禘章注，则所谓仁孝诚敬之实理是也。盖人身所具之灵，莫非天地之至灵，鬼神则天地之至灵而已。小人逆命，命恒得而制之。常人顺命，命终得而限之。圣贤造命，则转易变化之权，范围曲成之妙皆在我。

天不待言而始闻，天不待行而始见。心者，天之形体也。心动则天与之俱动，故逆之则祸，而顺之则福。

顺天而天为之顺，逆天而天为之逆，非天之逆我顺我殊也，仍我之逆天顺天而已，故祸福之几在我。哲人问心不问天，圣人不假蓍龟而前知如神，心知妙契，与天合德故也。

贫贱富贵定于行止动静，行止动静生于心。一入卦爻，则皆前知无遗。夫最近莫如目前数年数十年后，人之行止动静宁无迁改，乃于占卜时，最初之一念，备具无缺，且无违焉。则是人之行止动

静,非能自主也。必有鬼神凭附^①其间,使与祸福之机宛转凑合,不差累黍者也。人知吉凶祸福由于天命,行止动静由于吾心,宜若两不相属。夫果不相属,安在不前卜而后违?乃卒无差别,则是吾心虽为身主,又先有主吾心者也。故子思曰“天命之谓性”,《易》曰“先天而天弗违,后天而奉天时”,天之契乎圣人,与圣人之契乎天,一而已矣。惟圣人体天而合撰,惟贤智不敢违天,故能趋吉避凶,转祸为福,此经纶参赞范围曲成,所由独归其能于圣贤,而不必胥定于天。

煦言天,与《西铭》之仁孝无异,第《西铭》之仁孝是自下说向上,煦之言天是自上说向下,《西铭》自作用说入源头,煦自源头说出作用,顺逆不同,其旨一也。

性

性也者,始亨之乾元,保合之太和,未发之达道,含仁蓄用之大本也。

性也者,定命之天也。

资始之乾元不可知,由各正之太和而知,赋性之天不可见,由所性而见。

言性而不本于天,乌知有中节之中?言道而不率于性,乌知有能中之节?

人物何性?各正之太和即其性。性何善?保合之太和即其善。故乾之《文言》称善称嘉称和,皆善之继也,太和之充也。继善云者,继此保合之太和也。坤之《文言》称美在其中,即太和之各正也,所谓“成性存存,道义之门”者是也。

孔子言性浑而该,子思言性切而据,孟子言性确而真。孔子言元,子思言亨,孟子言利贞^②也。言元者,长善之仁,各正之太和也。

① “附”,堂本作“依”。

② “贞”,库本作“正”。

言亨者，发而中节之和也。言利贞^①者，著见之四端也。

非有各正之太和裕之于中，则发而不中节矣。非有发而必中之具引而出外，则无由征四端矣。桃仁不能生杏，杏仁不能生桃，其各正之性命殊也。孔子就其原本而证之，譬若含仁之桃核。子思据其源流而证之，譬若桃花之生桃实，桃实之生桃树者也。孟子据其发端而证之，譬若桃核之生桃树结桃实，必不生杏树结杏实也。

性恶之说，愤激之词也，欲人之励学，以践形复性耳。善恶混之说，未察其原本者也。故荀、扬虽并称，而荀之超于扬也远矣。义理之性，气质之性，兼善恶二端而文其词，谓性中有恶矣，仍与荀、扬湍水同见，固不能为先儒讳也。

义理气质之说，据一人而论，则与^②性可以为善，可以为不善同旨。若据两人而论，则与^③有性善，有性不善同旨。噫，之二说者，孟子固已确辨之矣。

孟子性善之说，证之于四端，由其大原本无差别故也。《中庸》分疏知仁勇，皆性中所自具，与四端之说无殊，其原皆各正之太和始之，故孟子以为私淑诸人。

孟子证之于孺子入井，证之于孩提知爱，皆四德之端倪，太和之洋溢流通，著见发越者也。今有秦越不相接见之人，骤而相值，必未有骂詈不绝于口，捶唾忽加于身者。可知和气中存，善端之本裕矣。

人之一生，喜乐之事随时而著，无日无之。无端而怒气之发，则数日数月不一见矣。可哀之事，又或一岁两岁不一见矣。夫喜乐，和气之征也。哀怒，暴气之征也。由此言之，固可知和气之中存，太和之各正，长善之理不绝于人心，性善之说，不待辨而自明也。

常人之情，闻哀矜慈惠之语，则油然动其心。其动也，与本然之善两相触也。闻刻薄残忍之言，则怫然变乎色。其怫也，与本然之

① “贞”，库本作“正”。

② “与”，库本作“与孟子”。

③ “与”，库本作“与孟子”。

善两相忤也。此不但中人以上者然也，盗贼金壬，倏而相感，莫不如是。至其转念，或有不然，则习也，而非性也。故曰性相近也，习相远也。

和气者，生气也。乾元之所由资生，人心之所由中节，皆是故也。《周易》，言性之书也。《论语》，与门弟子问对交接之语也。浅学之士未可语深，故曰夫子之言性与天道，不可得而闻也。欲其深造道妙，则《周易》一书固已详言之矣。子贡闻之，而莫能言之。曾子闻之，而著为《大学》。子思闻之，而作为《中庸》。非原本《周易》，乌能达此？

圣人不以心思知虑言性，是性之发也，天之动也。此乾元之日出而不穷，健行而不已者也。充其量，则耳之所闻，目之所见，莫非性矣。

聪明知虑，天之才也。参赞位育，性之充也。索其原，皆天能性能，而非圣人之能，故圣人无功。

天也者，万物共有之性。性也者，人物各具之天。

乾言性也，坤以下皆言道也。《周易》言性也，四子、六经皆言道也。子贡曰夫子之言性与天道，则是子贡精契一贯之道，深达性命之旨，不待曰不可得闻，始见其妙悟之深也。天所以原性之始，道所以究性之终，是殆知夫子教人，最深最密止此一性。一以贯之，则性中之作用也。《春秋》发天人感应之机，则性中之参赞位育也。《周易》发天人合一之旨，乾彖则天命之性，《文言》则率性之道也。天者，性之大原。道者，性之大用。故其下添一与字，均所以明性而已。故子思以未发者为大本，大本者，性中之天也。已发者为达道，达道者，性中参赞之作用，即天下归仁之义也。颜渊问仁，子曰克己复礼，所复何礼？皆性中之事。故于其下即曰天下归仁，谓大用之涵蕴，其大无外者，皆在此中耳。叔孙武叔章所谓美富，《西铭》之仁孝，皆此义也。如不识^①天下归仁，止说性中所涵之大用，但以心同

① “识”，库本作“说”。

理同之说解之，岂知子思《中庸》全是言性之书？到了后半说出无穷大作用，难道皆性外之事乎？不知孔子、子思、孟子立言确不可易，徒令后来学者人人知有气质之性，而不察其谬。又不将一贯之道全身提掇，恐于圣贤立言本意未能发明。

自天以下，无物不具此天性，则无物不具此灵。卜用死龟，筮用腐草，此其证也。有形之器，无形之虚空，无往而非天性之充，则无实无虚，无往而非天灵之塞。龟显于兆，筮验于卦，此其证也。人之性，天之命也。唯虚故灵，唯虚灵，故与天地同量。分海水之一滴与海水同，分千灯之一照与千灯同，分日月之一光与日月同。

海之水增一分无益迹，减一分无损形，藏天下万派而不见其盈，日出以滋养万汇而不见其乏。人之性，纳千万卷书，记无穷事，藏之于密，而杳乎其无迹。感而遂通，应天下之万变，而浩乎其不穷，故唯海为^①可以喻性。

感于视听则妄，动于天则无妄，故无妄者，天之动也，所由曰率性之谓道。

性如原泉，其作用则江海也。性如桃仁，其作用则枝干也。江海之泛滥，视原泉则藐乎小矣。枝干之茂盛，视桃仁则渺乎小矣。然舍是则无由以发，故夫子曰一以贯之，子思曰率性之谓道也。

与万物共此性命，故夫子之道在忠恕。为万物培兹生气，故居心之戒在刻深。

言天理不若言天德。德者，实有于己之谓。理者，文彩外著之谓。理德不必同，行事之有得，始可言德。保合之太和，得于天矣。理文而德质，理虚而德实，理用而德本也。随处体认，便是说用边之事。理曰天理，非溯原于天乎？

仁心之存主，太和之各正者是也。如许大之天地，莫非太和所酝酿，故有化醇之说。人能存之，故久大，与天地同量。孔子之教颜子也，曰天下归仁，便是此旨。天下归，言仁中所蕴之大也。

① “为”，堂本无。

牛马驹犊初生，便知饮乳之所在，此真良知也。

凡人之生，理必随气而住。初未始无气质，特理虚而气实，切不可认气为虚明之性耳。今观农工商贾，终不免轻率卤莽之气，士子泽以诗书，便觉有雍容尔雅之气。凡皆见于形体，征于气质者也。至于变易气质，则虚明之性所能，非气质之能也。如以气质为虚明之性，则非。

后儒言性，必欲兼言^①气字。即有言得至当恰好处，亦终不免拖泥带水。故言性而不取证于《周易》，未有不支离者也。子思孟子一丝不走作，只是一贯之道传得真，《周易》之理见得明。

圣人教人，必欲使人知为性善者，为识得受生之先，原不杂以偏邪伪妄，则适于圣贤之路，先已坦然，顺而且便。识得此中原自具有圣贤阶基，则不自奋发者，便成自暴自弃。既欲使人知为性善，则惰慢自画者，必将无可自委。解此，则天人合一，当必有凛然畏，惶然惧，悚然修省，而汗流浹背者矣。吾诚不解自宋儒以来，必欲兼言气字，误尽天下后世，是何心也？

孟子之好辩，为杨墨言也。杨墨各主一道，其不仁不义，皆在行边。行故足以乱道，故孟子辩之。今之言性学者，乃在吾儒，既不克以外道目之，其著书立说又皆以言，言则足以貽误后世，而不止目前。乃其所言，又属性分中事，又是行道之主宰，此处不辨^②正明白，致令天下后世怠废自弃者，托于气质以自诿谢，岂圣人教人本意？故予之哓哓不休，盖亦有不得已者存焉。

几者，动之微，是乾元之亨字，《中庸》之发字，此时乌有善恶可言？如有善恶可分，则是所性中先已含有恶了，不然何得几之方动，便呈露出来？须知几之方动，只当得孟子一个才字，是能为善恶者也。《中庸》之发字，亦止^③是孟子之才字，只是性中发出之情耳。

① “言”，库本无。

② “辨”，库本作“辩”。

③ “止”，库本作“只”。

其情有七，喜怒哀乐爱恶欲是也。然此七字，只欲之一字无对，其下六字皆相对相反而相因者也。因作七情图。

欲 / 动而为爱生喜生乐
 欲 \ 动而为恶生怒生哀

欲者，念之动也。动而适意者三，自爱而起，适获所爱则喜，常获所爱则乐。动而拂意者三，自恶而起，适触所恶则怒，久淹于所恶则哀。然是爱喜乐，和气之发。恶怒哀，戾气之发也。爱喜乐皆发于本心，顺乎本心者也。恶怒哀皆触于外感，拂乎本心者也。故遂谓为性善。

气质为性之说，与孟子性善之说不相似。性即理也之说，与孔子穷理尽性至命之说不相似。天下归仁之说，与孔子先难后获之说不相似。性与天道不可得闻，以天道为天理自然之本体，与子思天命之谓性，率性之谓道不相似。以道为阴阳之所以然，与子思达道之言，说在发后者不相似。阴阳是太极之用，因前有太极，故将阴阳说在道边。道者，太极之用也，即在人之达道也。今以阴阳为形器，与孔子形而上者谓之道，形而下者谓之器不相似。姑择而出之，俟知者考正焉。

先儒言学，有存诚主敬，守静致一之说，皆各从意念之最偏处^①而箴之，非此是而彼非也。故意念繁杂而纷扰，则主一之说为当。意念外驰而逐物，则守静之说为当。意念懈怠而外驰，则主敬之说为当。意念触境而多妄，则存诚之说为当。

自伊川以下，龟山李延平皆有主静之说，乃朱子曰静字较偏，不如主敬，谓敬可兼动静言也。朱子此言是从《中庸》戒慎不睹，恐惧不闻看出，不知子思此言是欲人立天下之大本耳。然子思不曰喜怒之未发谓之中，敬则发后见之者也。既已敬矣，便是心有所用，未发之中何在也？故断不可以主静之说为非。

静字妙于敬字，敬有操舍，静无来去。

^① “处”，堂本无。

经学近成帖括，不惟诸儒之书不能一一遍观，深究其是非。其有略言道理者，旁人誉之曰，此程朱之流，则亦俨然自负，为道在是矣。吾诚不知达而可行者，果何在也？

善恶有两端，人心有两用，思恶则霾昏雾障，而皎日沉光，思善则日白天青，而纤云尽敛。

道

道也者，性中之大用，天命之充周，广大精微，内外一如^①，显微无间，形形而不役于形，色色而不役于色者也。

道之原本在性天，则其大用可知。道之充周在参赞，则其本原^②又可推矣。谓道为形器之所以然，则子思性天之说置于何地？谓道为形器之所以然，则子思参赞之说又是何物？观中为大本，则大本是中不是道矣。和为达道，则达在已发后，不是未发者矣。

《易》曰成性存存，道义之门。存存，静而涵之者也。以道由存存者而出，故以存存者为门，非以存存者为道也。存存者，性也，非道也。其曰形而上者谓之道，形而上则动而发越之时，非存存之时也。其曰一阴一阳之谓道，一阴一阳则太极之已动，在两仪一边，非太极静正之时也。惟道在发越之后，故大而经纶参赞，小而一技一艺之微，均遂^③得以道称之。

子曰谁能出不由户，何莫由斯道也。由则行边之事也。夫子之道，忠恕而已矣。忠恕则人已交接之事也。吾道一以贯之，贯者道用之充周，故谓为吾道。一非道也，其指出一字，乃发明不可思议之源头耳，故门人不能解会也。子思曰君子之道费，是专说用边事。下面方说而隐，是因道之大用，而推道之所以然，仍在大用中见出，

① “一如”，库本作“如一”。

② “本原”，库本作“原本”。

③ “遂”，堂本无。

与孔子因贯而说一相似，非以道为大用之所以然也。又如夫妇天地，子臣弟友，行远登高，发育峻极，暗然日章诸说，为言大本乎？为言大用乎？若为言大用，则道之未达，必另有所以然者在也。若于《中庸》解为犹路，便将道字看死了。若以为形器之所以然，又将道字看在大本里面去了。均非道字之的旨。

圣人之言，本不欲文，不欲深，务使人人易晓。闻其语者，愚夫赤子皆可洞然解释。独天性道三字，非天性既明，不可以言道。非天道既明，不可以言性。非性道既明，不可以言天。此六经、四子书中最精最微者也。所由谓圣人所传之道，非但言语章句便可通晓，故曾子唯而门人疑，而子贡亦以为不可得闻也。

道为充塞天地物事，其所以然则隐而不可知。充塞天地，故其用最广。乃不可知，故其体最微。孔子一以贯之，正体用一如之说。子思曰君子之道费，则充塞天地者也，隐则不可知者也。语大莫载，语小莫破，正充塞之大用，而其所以然者，则隐而不可知也。子贡之不可得闻，盖言隐也。孟子浩然之气，配义与道，正与子思费字同旨，正谓道之充塞难量，而吾身之气克与之配也。若谓阴阳为形器，以道为形器之所以然，则将道字占却大本地位，与隐字相似，无以见道用^①之充塞而费矣。如谓道为充塞之物，为形器之所以然，而道之隐处又另有所以然，则是床上安床，屋上架屋矣。亦不得专以费处为用，隐处为体。程子曰内外一如，显微无间，是本末流通之妙，一贯之旨也。《中庸》之言费而隐，皆此旨也。若论其实际，则断在大用充塞一边。

太极者，道之大本。两仪四象八卦由此而渐分者，道之大用。伏羲画图但从两仪而起，太极之中一无所有，而其出不穷，不可名言，不可图画者也。其由两仪四象八卦，然后始达于用者，明大用之实出于大本，而大本之实发为大用，此正察来彰往，微显阐幽之妙。所云本末流通，隐在费中者，此也。文王开为六十四卦，孔子之《象

① “用”，库本无。

传》，每卦之往来，胥说图中之妙，每卦之内外，胥说先天之旨，故曰《周易》为传道之书。

道也者，参赞之妙，位育之能，裁成辅相，曲成范围，皆其妙用也。其事则礼乐刑政而已。后之学者开口言道，便趋向不可知不可说处，非道之真指也。参赞位育，裁成辅相，圣人之道也。下至于农圃医卜，射御术数，极鄙极褻，极微极细之事，莫不各有一道存焉。故曰道之用广，遗一道非道也，见一道非道也。大道不器，故曰形而上者谓之道，子思亦曰体物不遗也。

子曰朝闻道，夕死可矣，所闻者形上之道也。若但执器而言道，安见其可以死乎？

尧舜禹汤文武相传之道，皆见诸行事者也。文武以后，道不行于天下，孔子起而修明之，何非修齐治平之道，可见于行事者也？观于三月而鲁国大治，圣学之美富可知。汉唐以后，孔孟之道衰而弗振者凡二千年，至宋儒起而振之。然观周程之政事，司马之《通鉴》，邵子之内圣外王，张子之《西铭》，莫不各有达而可行之道。圣门学者，如愚鲁辟咻之伦，大都惟处则修行，出则致用之为兢兢，故颜子亦有为邦之问。而勇艺明达，莫不各就其所长，若无真实作用，将位天地育万物，与天下归仁，万物皆备之道，恐不解干办此事^①。

命

星命之说，悖理之极，而人酷信之，大约皆好谀者耳。果有可验？则当初生韶稚时，曾有日者为之说曰，某也富，某也贵，某也寿，某也夭，逮及壮耄，一一不爽，则有命也信矣。乃世无其人，命书亦竟无如是之说，何耶？今之术家，观其与贵人言，必曰此命合某贵格，与富人言，必曰此命合某富格，及富贵人闻之，亦遂欣然喜曰，吾命之果与贵格富格同也，遂群然目日者为神奇。要其所验，又皆从

^① “此事”，堂本无。

前已过众人共晓者，特洩日者出诸其口，得不为好谀者乎？至其称说将来，大都揆情度势，亦或偶有所中，至其不验，常十之八九。夫彼取验不于后而于前，则命之不足信也明甚。

又观所论，无过支干八字相克相生之故。要实未究支干缘起之由，与生克制化必然之故也。今试问之曰，人之命主，不取支而取干，不取年取月取时而独取于日，其亦有故乎？则茫然无以应矣。忆大挠作支干，皆天地阴阳自然之运，其原本实始于卦爻，征验于日月，与天地流行之气机默合而不爽，然后以某干定于某卦，某支定于某爻，予已详细辨正于首传^①。后人因卦爻取验，有生旺墓绝之殊，有生克制化之异，有日月动荡之机，有虚实变通之旨，乃取生人之年月日時造为干支八字，而星命之说由兹以起。夫此八字据太岁而论，则主年可也。据生人之最亲切者而论，则主时可也。乃不主年不主月不主时而独主日干，伊何所见而云然？夫一日之间，人物之生不知凡几，飞走之属与人同生不知凡几，皆可以富贵论乎？尽有年月日時相同，而富贵夭寿^②绝不相类，又何以称焉？夫星命而果验也，试即在朝之品官言之，则由此而上，前六十年之命，当必有与今时同者，即六十年以后之命，当必有与今时同者，至历历考之，虽千百年来，究不闻有一同者，此何以故也？支之设也，自子而亥，其数十二，与十二月而成一岁者同也。此六阳六阴征诸卦爻，历历不爽者也。今截寅至丑以为一岁，此夏令所建，欲便民事而已，非直以为算命之资也。今之日者亦截子丑二字于前岁，其亦有说以处此乎？亦将以一日之辰，亦截子丑二字于昨日能乎？冬至既为子半，则一日之子亦应有日子夜子之分，而星命家从无^③有以夜子言者，为是乎非乎？万一为夜子所生，乃顾用今日之支干，验乎？何况都城以外，悉无刻漏，虽朗朗白昼，所测之时果至当不易乎？逮于所言之命，一

① “首传”，库本作“函书”。

② “夭寿”，库本作“寿夭”。

③ “无”，库本作“未”。

或偶疏,又将借时刻差讹为之解说,闻者卒不之非,其故何欤?夏正固与今同,倘值商周而言命,取寅乎?取子丑乎?夫三建固时王之制也,地支之序固自子至亥,亘古不易者也。恪奉建寅为岁首,而绝不之察,其故何欤?何况三代以前,并无言命之书乎?笃于言命者,始见于唐人文集中^①,秦汉六朝尚未之有也。大抵皆六朝以后,寇乱相仍,流移转徙,中有黠者略晓五行,创为此说^②,谋衣食已耳。古帝王举动,如兵祭大事,罔不兼用筮龟,小事则筮而不龟,是筮固无时不用也。五行莫验于易卦,学者不探微索隐,至沿为壬乙禽遁,子平五星诸术,当亦好新喜异者之过也。

① “中”,库本无。

② “说”,库本无。



周易函书别集卷八 篝灯约旨二

性习

得于天为性，成于人为习。性者，天理之凝定。习者，人欲之因循。因谓缘感，循谓渐至也。

性镇于其中而为主，习迁于其外而易流。《易》曰彰往而察来，其来处即性也。由此而往，愈差愈别者，皆习也。其习而为圣贤君子，则本天率性，而本末一如者也。其习而为凡庸愚贱，则徇^①情纵欲，而未知守正者也。故曰性相近也，习相远也。

欲非性也，匿于闻见，蓄之于心，渐次发生者耳。不知戒慎恐惧，禁之于将然未然之先，逮于沿而为习，将不知何所底止，故曰习相远也。

习也者，性之发也，道之行也。其人有圣有愚，其事有正有不正，故曰相远，若性则各正者也。不可因相近二字，便说有些子差别。相近对远^②而言，犹云不远云尔。

性如良木，习如斫削^③，大用之可为梁栋，精用之可成器物，褻用之则为柴而已矣。非良木之性然也，斫削之蠹也。告子杞柳之喻，谓仁义非性中所有，故孟子据性而是正之。今以栋梁斫削为喻，则谓其本为栋梁之具也，又系据习而论之耳。性如宝璞，习如斫工，贵用之则可为瑚璉，贱用之则簪珥器用之具耳。璞非不贵重也，斫削

① “徇”，库本作“循”。

② “远”，库本作“相远”。

③ “斫削”，库本作“斲斲”。

之蠹也，故君子慎习。

不知大木可为栋梁，宝璞可为瑚琏，乃因追琢之故，而归其咎于木与璞也。则木与璞不任受，故孔子曰习相远。

一艺之微，习之而渐非其故，愈习则愈远于故矣。原非生性便能如此，穷其未习之先，与不曾学艺者相去无几，故曰相近^①。

性习不分，则以习为性者，遂谓有气质之性，而灭没天命之实，将裁成辅相，范围曲成之功可无庸。以性为习者，遂谓圣贤悉皆天赋，而渐废学修之实，将升堂入室希圣希天之事可无庸，均不可也。

问惩忿窒欲，曰快心极美之事，当其过后则索然无味。忆予少时遇可欲之事，此心安得不动？但存过后之想，然亦颇有得力处。惟忿之一念动于偶然，须平日涵养始得。故颜子亦有不迁怒之事，既曰不迁，则亦当有怒时。

上知与下愚不移，既分知愚，知愚中又分上下。性本虚静之体，安得此种分别？观孔子乾卦之《文言》，元说体仁，亨说合礼，利说和义，到了贞字，宜乎说智而独不言智，何也？人心之明德，虽人人各具，其为智为愚，则必因事而始见。体仁节全说心中所蕴，至^②此节方始说到行上，故此止曰事干，犹云作事之具耳。性中既不可以知愚分，则说到知愚，便是说习。上知下愚不移，是谓上知习于上而不移于上，若君子上达之说。下愚习于下而不移于下，若天下之恶皆归焉之义。知此节只是言习，则上节性习之说是专为习而言可知。子贡曰夫子之言性与天道，不可得闻，岂《论语》一书独此专露一性字，而不详言所性之真，只取相近二字，便谓孔子谆谆为性言乎？

致知笃行主敬之说，先儒谆谆言之，独习之一说隐于四子书中，先儒未尝摘出，今特标而出之。盖天下无一日骤得之学，今夕学之，明旦置之，一年之后消归乌有，此习之不可自己也。一父之子，一为圣贤，一为盗跖，童而习之，老而不能自返，此习之不可不严也。今

① “相近”，库本作“性相近也”。

② “至”，堂本作“行”。

试按诗书中圣贤教人之语，何一非切切言习者乎？

《记》曰良弓之子，必善为箕，良冶之子，必善为裘，习也。蛾子时术之藏焉修焉，息焉游焉者，习也。如见大宾，如承大祭，不欲勿施，及居处恭，执事敬，与人忠，曾子之三省，均非一日之检点，一事之持循，亦习也。屡空者，心有所习，而于此忘焉者也。屡中者，征于所习，而发不及觉者也。三月不违，习之既纯者也。日月至焉，习之生疏者也。孔子自志学至不逾矩，习之入化而神乎其神者也。故《论语》首章便曰学而时习之，但言学而不言习，宜乎其未竟厥美也。

问生人之道，曰学而已矣。乌乎学？曰端其趋，慎其习而已矣。不学则无事不惫，趋不端则入圣无阶，习不慎则下流而不止矣。程朱学孔孟者也，予亦学孔孟者也，读孔孟之书求其至是者而可矣。程朱之所是，予固不敢违，程朱之所是，非孔孟之所是，则当是孔孟而非程朱。圣贤何等事业，而可以情面论乎？颜渊曰舜何人也，予何人也。孟子曰尧舜与人同耳。

横渠曰，由太虚有天之名，由气化有道之名，合虚与气有性之名，合性与知觉有心之名。按知觉便是性之虚而灵处，如何说得与性合？凡言合者，皆两不相同之称也。便是气亦由虚而生，说不得合虚与气，此是张子语病，学者辨之。

又曰天理人欲，同体而异用，同行而异情，进修君子宜深别焉。天理人欲，安有同体同行之理？皆程子气质之性误之。而气质之性一说，又周子几善恶之一说误之也。夫《论语》虽未尝言性，而《周易》全部则全言性学者也。其推性之本原，则命于天而有保合之说。其穷性之所蕴，则有体仁长人四德全具之说。其究性之大用，则有裁成辅相，范围曲成，弥纶易简之说。其八卦中阴阳之摩荡，爻位之得失，无非畅发此太和充裕之机。皆缘此性稟于天命之初，具于身心之内，深隐精微，难以名状，故本于天命之初，而标继善成性之秘。其卦爻中阴阳之摩荡，何非时乘六龙以御之，而乃成此六子乎？向来不得其解，乃曰止是卜筮之书，其误天下后世不浅矣。今观《系传》，易简备而天下之理得，天下之理得而成位乎中矣，为卜筮言乎？

抑非为卜筮言乎？先儒谓性无善恶，心无死生，天理人欲同体异用，此等说话，皆与孔孟大悖。

《中庸》深得其旨，所由曰天命之谓性，率性之谓道。孟子深得其旨，所由有性善之说。此皆孔子一脉相传，丝毫不走作者。学性学而不先学《易》，则未知《周易》为言性之书矣。《通书》《正蒙》《经世书》虽皆发明《周易》，然于文周卦辞爻辞皆未尝注释一字，此所以韦编三绝之旨，后人达之者鲜也。

薛敬轩曰圣人言性与天道，惟于赞《易》极言之耳，平日与门人言者极少。煦按此方是真知《周易》者。

学习

人之性命于天，则道心实居人心之先。尽人可以达天，则人心即为道心之伏。求道心于人心之中，则几之察也贵严。返人心于道心之始，则极之建也不二。君子分以察几，合以建极，分则穷其相反之情，而得其相通之故。合则究其不一之理，而要其至一之归。在中之保合，每淆于在外之闻见，故察几而分。人为之当然，皆天命之自然，故建极而合。学必奉圣贤以为之师，非其师，则非其学。学必奉圣贤之道以为之的，非其道，则非其学。习也者，学之不已者也，此圣学圣功之所由起也。

屯坎困，不一其形。屯坎困，各亨其道。其中惟心亨者，为能行有尚，习焉故也。水流无止时，故坎独言习，然而不习不亨安于愚蠢者，比比皆是矣。

习之移人甚矣哉。譬诸长途，初则三里五里犹难，乃日习而日非其故，久则必将万里而遥。譬诸匠作，初则操斧运斤犹难，乃渐多而渐臻于熟，久则必将通神而化，故凡畏难而不习者，皆未尝身习者也。

读六经、四子书，学制艺取功名，将以为学问尽是，岂知其上有经史子集，淹通博雅，富材而鸿词者乎？岂知其上有专精一艺，极妙

穷神，实茂而名彰者乎？岂知其上更有嘉言懿行，准今酌古，取诸其怀，而善世宜民者乎？岂知其上更有穷理尽性至命，一以贯之，达天而入化，承先而启后者乎？未获升堂，妄测室中之美富，徒信耳以论古人，甚矣其陋也。

常在圣学中磨练，自应克成圣学。常在圣道中钻研，自应终达圣道。故无一日可以浅涉之学，无一蹴可以骤至之道，特不一托足，终焉茅塞耳。

无日不向存诚主敬致知守静中打点，是无日不行乎其途者也，非至道者也。若至道者，但取径于此耳。

格物穷理，存诚主敬，致虚守静，学也而非道也。修齐治平，位育参赞，道也而非学也。学所以适乎道之路，道所以要乎学之归也。掘之浅而冀其深，行之渐而欲其远，入之易而求其难，万无是理。

后儒详言学而略言道，亦如《论语》详言学而略言性，是达道之径路也。学则日用常行皆有之，道则性天之精蕴寓矣。如但认学为道，则圣门之能学者，岂伊无人？乃一贯之传何为独曾子一人哉？然圣人不轻语人以一贯，亦俟诸积学者之自得耳。

达得一贯之旨，方传得圣人之道。故曾子之后，便有子思孟子。濂洛关闽之学，学圣者也。后儒之学，学儒而已，其去圣也远矣。谚云取法乎上，仅得乎中，行半至之途，乌能造域？故立志不厌其高，用功不厌其猛。

读书而不能变化气质，非好学者也。读书而不能条列深浅，鉴别真贋，无实得者也。

少成若天性，植基早则累积也易。琢磨待师友，扶翼众则熏习也深。

信而好，毋自欺，唯此六字是进学实功。

和璞本圭璋之具，乃或混于顽石之目，未之鉴也。匹夫具圣贤之才，乃或终为庸众之归，未之学也。

一艺之微，有终身习焉不竟旨趣者矣，况圣学乎？一艺之微，有穷神造妙不可言说者矣，况圣道乎？

犬马于人,犹能自效其力。羊豕之属,知有食焉止耳。饱食暖衣,无所用心,是羊豕自为也。故君子贵自强。

智慧以用而开,学问以勤而积。上智下愚不移者绝少,中人之资比比皆是,故孔子曰唯上智与下愚不移。两人共学,一人理深则理日以益,其一不能入理,独于百工技艺奇巧之事,见无不知,知无不能也。非此两人智慧殊也,其用心之径路殊耳。譬两人同入一山,一人循此路熟,一人循彼路熟,则各造其域耳。使两人而互易其径,则沿途皆荆棘矣。然入理既深,到融会通贯后,百工技艺不难通晓。而匿于技艺者,终为技艺人耳。智慧之用业殊于初,成就之广狭自殊于后。一父之子,其智慧同也,其教诫同也,乃一勤一惰,则所得亦殊。故颜子好学,孔子独有取焉。

后儒详言性而略言习,学者苦无入手处,不如且专言学习,留尽性以为上达之事可耳。孔子固曰,穷理尽性以至于命。

好奕者梦奕,好猎者梦猎,笃于习也。心所不暂释者,行乎道途而张为手势,形于语言,征于梦寐者有之。君子之学,不使耳闻目见无非是物,得为笃于习乎?

男子职外,置诸室中,禁锢三日,几若囹圄。女子职内,行诸户外,出门三里,或至迷道。七日之婴,授之乳母,一岁而或疏其生母。三尺之童,育诸他省,十年而尽易其乡音。习之移人若此。君子之于学也,不到转移性情变化气质,其于习也,亦已疏矣。

人之于学,知易而行难,文易而实难。孔子居周末,已有文盛之感,惧人之乐趋于易而忘所返也。

汉时取士,如贤良方正孝廉之科,皆为近古,故其得士,视后来为最盛。风俗之敝始于六朝,文之厚则行之薄矣,伪之至则诚之衰矣,名之重则实之轻矣。不崇圣人之学,屈文而尊行,乌得而返诸?

胸无确见,徒抄袭陈言,割裂补缀,取悦时好,以博名高,皆无本之学也。有本之学融通贯彻,触著磕著,总归一致而已。故曰一以贯之。然非由博文而致之,恐未见未习之书,一触于目,尽成荆棘。

学必师承,皆好名者附骥之见耳。孔子无常师,三人行必有我

师，择其善者而从之可耳。

好名之心过甚，则必狂诞，唯反诸实学，可以已之。修文之心过甚，则必虚浮，唯敦诸实行，可以已之。

气运之迁流，成于人心之所重，孔子曰习相远，孟子曰我亦欲正人心，浅言之则转移之妙术，深言之则位育之极功也。

士知修文之可以得名，而不知实行之久益光昌。官知自荣之方为得体，而不知居尊之为民父母，则实德之教未修也。

好名而不务实学，不修实行，便做诚字不出。博学而不约之以礼，不贯之于一，便做明字不出。

书不足以传道，则圣贤之著述皆虚诞者也。读书不足以明道，则学人之诵习皆惘然者也。

博我以文，约我以礼，六经皆文之博也，而礼则莫要于《周易》。浅而观之为五行，精而求之为四象，又约之为终始，为内外，为上下，为往来，为动静，皆阴阳之义也。摄之以阴阳，而条理井然无妙不贯，故曰一阴一阳之谓道。虽圣人之道原在未有两仪之先，可心喻而不可言说，到得约礼时，已几几乎近之，故颜子欲罢不能。

古人之书全系抄誊，故得之甚难。今人之书版刻盛行，故得之甚易。然细经手录者，字字打心上过，又不肯轻易置去，故入之必深。藏诸高阁者，日日在眼中看，又不能从头遍阅，故得之反浅。此古今读书人难易浅深之大较也。

学贵端始，后此之积累，多因其已知者而增益之。始学之不正，欲其返而归正，难之难矣。故《周易》著蒙以养正之辞，孔子有入孝出弟之训，而朱子亦遂有《小学》之作也。

《说苑》宁越苦耕稼之劳，谓其友曰，何为而可以免此苦也？其友曰，莫如学，学三十岁则可以达矣。宁越曰，请以十岁，人将休，吾将不敢休，人将卧，吾将不敢卧，十五岁而周威公师之。矢之速也，而不过二里止也。步之迟也，而百舍不止矣。

圣贤之学，内而天命性道格致诚正，外而修齐治平经纶参赞，此非可以浅尝得也。故为品之最上，其次则为实行，仁义礼智孝弟忠

信是也。其次则为曲艺，苟擅一长，皆得称焉。如纪昌、飞卫、王良、造父、师旷、奕秋、钟王、阎本立之流，下及农圃医卜，莫不各有穷神通化之妙。又其次则为远稽近考淹通博雅之学，而其派亦异。有援古证今，修身慎行，理社稷经人民者，上也。其徒饰博雅，润色词章者，次也。

词章之学，唯据事直书者为当。若词之厚，则理之薄矣。诗赋之学，专以性情沉质，音律调谐者为上。《三百篇》与《离骚》，皆发乎情止乎礼义者也。性情非言可尽，则托诸比兴以尽之。唐宋以后，景话多而情语少矣，比兴之体尤为极少，故不古人若也。至其有取于音律，唯以平仄论之，而字之刚柔太少不加详辨，故其音律未尽和平。此亦推敲家不可不知者也。然平仄易知，而音律难谐，唯多读古人诗赋，取精绘神者，别有领会而已。

一贯

一贯者，内外一如，显微无间，体用之流通也。无体非用，则不沦于虚寂^①，无用非体，则不至于偏而不举。

圣学原有悟境，亦莫难于悟境。如以为无难，则一贯之传何仅两人，而喟然叹兴者，胡不多觐哉？

宋儒唯程子体用一原，显微无间，是实从妙悟得也。从前节节次次俱有障碍，到此忽然打通，全不费力，所以为难。

一贯之说，曾子唯而门人疑，是悟者少而疑者多也。今时粗浅训诂，便人人信为得解，至穷其所得之解，不过曰一理而贯通万事，岂谓今人率皆超越门人，上同曾子乎？何悟者之多也？岂谓当时门人尽皆不能作如此解说乎？何悟者之少也？岂谓曾子尚不能作如此解说，以晓谕门人乎？何易辞以相质也？若犹未也，正恐后人之能信，不逮门人之能疑远甚。盖能疑者犹向此中打点，不肯轻易置

^① “寂”，库本无。

去，而能信者遂人人自认为得解，绝不知有妙悟一境矣。

后儒详于言学，拨去悟境，间有及之者，指为释家之顿教。至穷其所学，不过格物穷理道问学尽之矣。果尔，则夫子之告子贡，女予以为多学而识，其语非矣。甚矣，是行乎半至之途，而自谓到岸者也。

孔颜之乐，只是道理融通，浑而为一，无逆于心耳。颜子之好，好此者也。若但执博闻强记为学，终堕子贡多识一边，但走颜子博文一路，恐时习而说之境界尚未易到，何云孔颜之乐？盖孔颜之乐即一贯之妙也。

一以贯之，只是道理融通浑而为一，外无所隔，内无所窒而已。今曰一理而贯通万事，既有理事之分，又有一万之别，乌能贯而为一？况用而字一转，是又将内外前后，分作两截，贯而不一，乌云贯乎？

学圣人者，未易知孔子之一贯，且先识孔颜之乐。未易知孔颜之乐，且先学颜子之好。未易知颜子之好，且先学孔子之时习。但能造到悦的时候，便臻于好与乐也不难。然后人之学，求知而已，逮于略观大意，便谓已解。甚矣，好与乐之难也。

子思曰率性之谓道，孟子曰万物皆备于我，又曰仁者人也，合而言之，道也。又曰形色天性也，此皆内外一贯之妙也。

子思由中和说到位育，孟子好辨章，将欲挽回天时人事，而但曰正人心，此亦天人一贯之妙也，要非孟子不能辨此。

子贡曰性与天道，不可得闻，然则《论语》亦有言性者乎？曰有。一以贯之，天下归仁是也。性不可言，故止言性中之大用，而曰吾道礼乐刑政，圣人之参赞位育，道也。谨言慎行，戒慎恐惧，一身之参赞位育，道也。要必有大本存焉，故曰一以贯也，至一而不可言矣。宫墙之美富，一之敦其化原者，不可言也。天下归仁，一中能贯之妙也。功力可加，在将发已发之际，未发之中，非功之所可至也。故夫子之教回也，教以勿视勿听，去其外干者以养其中存者而已。孔子释乾元，但云万物资始，其为所资者，不可得而言也。时乘六龙，则

能贯之妙。各正性命，保合太和，则已贯之妙也。因性命各正之后，所保者止此太和，故曰一以贯也。今将执一理而贯通万事之说推之，如但向口头念过，一与不一，贯与不贯，何得问哉？如克向自己心上体贴一番，先执此一理，以周于事事，则拘理以观事，而实则一事各有一理，已非此一理之所能贯。执一事各有一理之说，则又逐事以分理，不可谓贯之出于一。是此一言先有语病，其病在理字耳。不知此正夫子之道也，夫子不能添说一语，谓非实由妙悟，不易得解。后来解此者，唯程子体用一原，显微无间二语耳。天下无二道，率性之谓道，即此道也。推中之所由发，则和为达道。究和之所由起，则中为大本，是费而能隐，造端夫妇，察乎天地者也。一乎二乎？贯与不贯，盖可知矣。曾子以忠恕解之，如但将忠认作忠，恕认作恕，何由能贯？乃穷忠字之究竟，原不以人而隔也。穷恕字之原头，又不以我而塞也。是忠恕亦借来字，而其妙则人已流通于无间而已。第道字所该甚广，今但就人已最关切处指明之，故遂以为浅言之也。然非博学于文，约之以礼，到底不能得一，又乌得而谓为贯乎？况既添出万字，万矣而谓为一乎？自非达道，未易辨此。

莫问如何能贯，只此一字可该六经之旨，可括《周易》之蕴，可显图书之秘，可达性命之原，但止逐字分疏，便属差别，不知此一，何由能贯？不知此一，亦并不是贯，此岂一理字所能明了？理之为言，在逐事逐物条理分疏处见得者也。观穷理尽性至命之说，则理之一字止是初地下手工夫耳。

见得无穷尽，故子悦漆雕开。见得无方体，故夫子与曾点。合此六字，方成一贯，方是夫子之道。回兼有之，颜氏之子其庶乎？故不待语以一也。

无穷尽，无方体，浑而一之，方是夫子之道，而开与点各见其一半，故程子谓二子已见大意。

无穷尽者，虚也。无方体者，灵也。若将虚灵二字打合一片，则杳不可得其解矣。圣人之一，乌可言说乎？

有散钱而无索子，是博而未能约也。有索子而无散钱，是约而

未能博也。夫博约二端，是初学者一边事，以此为一贯则误矣。若使一屋散钱，用数百丈索子，只这一条索子便教他担持不起，何也？博约之见未忘，何由能一？子思说出未发，随便说出发字，若非中之所有，便是外面袭取来的，何由能发？何由能发而中节？若将中和分作二者，便不解大本达道流通之故，便不解发而中节之妙，便不知子思于中和之上，止用一致字之旨，何由知孔子之一？

颜子去圣人一间，是据三十时说也。然颜子卒时，年止三十二岁。若云三十时便与圣人之神化相去一间，设颜子而至七十，比诸从心不逾之夫子，不大超越乎？须知夫子三十而立，颜子三十而如有所立，此其相去一间者也。

孟子之性善，即子思率性之谓道。其善也，则发皆中节之旨也。盖人喜怒哀乐之性，原根于无思无为之天，本皆大中至正，无少偏倚，感以外缘，投之物欲，而汨其本矣。如见美食而悦之，见粗粝而恶之，见章采而悦之，见敝缁而恶之，其初止感于见闻，动于可悦可恶已耳。愈积愈多，愈积愈久，盘根固蒂，触处发生，罔非恶缘，胥成邪妄，与根心无异。缘其所由，皆外感闻见留其根蒂者也。故曰非礼勿视，非礼勿听。视听不可绝，绝其所由视听者，故曰克己。不见之色，不闻之声，绝不入其梦想，未常视听故也。遗腹之子不梦父，彼于视听未有所缘耳。见闻之伏而隐，隐而见，其几危矣，故克己者慎之。

人之生也直，朱子曰生理本直，理本直三字只是一个生字耳。盖静专动直者，乾元之亨而利也。乾之直在动处见，人之直正在生处见。以人之资始资生，皆资乾元之动直而始，所以曰率性之谓道。到得在人，虽穷凶极恶，莫不有平坦之气存焉。《中庸》所由曰诚者，自成也，若罔之生也幸而免，则所谓不诚无物者也。

夫子之言性与天道，不可得闻，又曰朝闻道，夕死可矣。闻也者，不可得闻而闻之者也。圣人之言性言天言道，见于四子、六经，盖亦多矣。今人得其言而解之，便以为闻道者乎？便皆如圣人之所谓可乎？若犹未也，则闻之为说，必有不可解说，不可得闻之妙在其

中矣。既曰朝闻，又曰夕死，则必有倏然转移之一境也。不云数十年之积累，而但取必于一朝，是悟非悟，当自了然。后来学者不一提掇道字，终日言学，皆未闻道者耳。甚至举起朝闻夕死之说，便指为佛氏放下屠刀。噫，宫墙外望之人，其不可与言圣人之美富，亦已久矣。

圣人之道实有悟境，此境一触则万理皆融，全不费力。今试观人同此心，人同此知，智者之知，愚者之知，皆无异心也。譬之愚者一事未达，逢智者解说之，而不觉其豁然，则此一事之明了，即一事之悟境也。夫未明之先与既明之后，其境在倏然之内，忽而改观，人之悟境亦复如是。然止可为知者道耳。又如学者读书，因一二字未解其义，遂使全章皆不得其旨，若得明者解之，不觉其豁然通透矣。此一字之明了，即通章之妙悟也。圣人之道，天地之大，万物之广，身心性命之精微，天下国家之远大，罄天地所有之书解说所不能尽。兹欲于一心之中穷其原而竟其委，非由妙悟，曷克几此？如但执为放下屠刀之说，而不知圣学实有悟境，则是四书、六经以外之学，非四书、六经以内之学也。

《论语》为圣人传道之书，精及于一贯之微，粗及于饮食衣服语言起居之细，何非道之散见？然非有《论语》显易明白，可以探本穷源，则《周易》之旨终不可得而达也。

朝闻道者，是由博返约，贯万于一之大几也。即颜子之高坚前后，如有所立，参赐一以贯之之候也，故下曰夕死可矣。

阳明谓一如树之根本，贯如树之枝叶。未种根本，有何枝叶可发？此言亦未当。一，本也。万，枝叶也。贯，则其中之精脉，彻上彻下而不少欠缺者也。故此一句唯贯字最妙，指出一字，直提掇源头耳。其文原未及万，故不可以万字对此一字。万字小，对一字不过。圣人但曰贯之，不曰贯万，如云只是这个充塞于天地间耳。

孔孟之道，实非一蹴可至。深积力久，由博反约，实有颖悟存焉。只为此等境界，非粗浅者所能遽达，故一贯之旨唯曾子子贡始得而闻。后之儒者止据一人之眇见，存为论说，拘而守之，不肯阔开

一步。其于陆王，则指为顿悟，指为放下屠刀。夫圣门而无悟境，则一贯之理，亦何人不可解说？当不独参赐两人，而朝闻夕死之说，亦圣人之赘语矣。且但如后儒所解，则人谁不知？然而人皆可以夕死乎？若犹未也，则室中之美富，恐非宫墙外望者所能测也。

夫子之语曾子曰，吾道一以贯之，曾子曰唯，解之者悉知其为曾子之悟，不知后儒何忽谓悟为顿教？然则曾子之在圣门，亦止可为顿教乎？据后儒之意，不过谓人之于道，当以积学为要耳，所以有深积力久之说。然则陆子之与阳明，竟是不曾读书，字即不识，义即可解者乎？且但以积学为主，吾不知学而不思，又当为何如人也？况自周秦迄今，其间博物洽闻者，盖亦不乏，果尽为知道者乎？果尔，则圣人之门身通六艺者，盖亦有人，何未闻孔子之以一贯告也？且孔子之语子贡也，曰汝以予为多学而识之者与，则多学而识，其不足以尽圣道也，亦已审矣。孔子而后，幸有子静阳明，其超悟逾量，其事功卓绝逾量，曾未有纤毫与圣教相违，顾乃不满于后儒之心。即其不满此两人者，究其读书之精，超悟之妙，行事之当，又未能尽逾此两人，亦见其妄矣。当知学悟两途，皆圣人所属望于人者，特学易而悟难耳。学且不悟者比比皆然，学而悟则绝少矣。子思之言曰尊德性而道问学，致广大而尽精微。尊德性而不致于广大，道学问而不尽其精微，恐皆为半至之学也。行半至之途，幸毋轻诋升堂入室者也。

《周易》者，博文约礼之书也。其天地人物，精粗巨细，罔不具载，则文之博也。故君子之格物当由《周易》而始，《周易》之物不格，何物之能格乎？合四圣之《易》而论之，爻归于卦，卦归于图，则礼之约也。伏羲由外之六十四象而归于两仪，由两仪而归于太极，是显微阐幽之妙也，则礼之约也。文王之元亨利贞，七日来复，维心亨，则礼之约也。周公于始成之爻命之为初，而乾坤两卦特添用九用六两节，则礼之约也。至于孔子乾坤《彖传》《文言》，以及穷理尽性至命，继善成性，显仁藏用诸传，皆礼之约也。不博固无以为约，徒博亦必不能约，故必兼是二者，然后可几圣人之一贯。博文非一家之

文，徒资腐陈之糟粕，而人人啜其旨甘，究复何味？约礼非拘固之理，未悉众妙之本原，而空空存此静寂，亦复何贯？

子思孟子皆孔子一脉相传，深于一贯者也。故克与颜曾二子并称大贤，列为四配。子思曰天命之谓性，率性之谓道，此是一贯话头，只一性字便该之矣。天则性中最初之命赋，道则性中推行之作用也。子贡之言性也，亦兼言天道。天所以原其始，道所以究其终也。此子思之一贯也。梁襄王问曰，天下乌乎定？孟子曰定于一。孰能一之？曰不嗜杀人者能一之。只此不嗜杀三字，各正之太和原是如此，长善之仁便是如此，仁民爱物推恩之广全是如此。此所由断断乎谓性为善也。又曰仁也者人也，合而言之道也。又曰形色天性也，唯圣人然后可以践形。又曰万物皆备于我矣。此孟子之一贯也。

悟也者，倏然之事，非积累之事也。夫积累云者，穷理格物之学，求适乎悟之一途者也。此但搜剔字义，求明章句而已。然非渐而积之，则事物之理不能毕达。逮于穷理而理明，格物而物格，有以探本归原，则倏然之境矣。譬如今人作文，一题入手，若有些子不能透辟，则或终岁终月不能置笔，苟得旁人一发明之，或因自心之触悟，而心地倏然澄彻，此非暂时骤通之事乎？圣人之学，穷理格物者在平日，则积累之事也。偶然感触者在当机，则倏然之事也。夫子以一贯语曾子，而曾子曰唯，非其积累既深，转为倏然之机乎？若颜子之不违，则无所容其悟矣，所由高于曾子一等也。如仅执穷理格物为是，顿悟为非，则行乎其途而未达地头者耳。然而一贯之妙，非其人不曾领会，所由非顿而是渐欤？

一而不一，则不沦于拘墟。贯而有所以贯，则不病于纷扰。

圣与儒何分？孔子之于《周易》也，如乾元用九，乃见天则，复见天地之心，易简而天下之理得，穷理尽性以至于命，《易》冒天下之道，成性存存，道义之门，至精至变至神，皆说向精深沉细一边。后儒教人，但教以穷理格物，道问学，第说向粗浅显易一边，是为学者言之。可知精深沉细一边，后儒尚未言及。

一以贯之与天下归仁，止是一义。仁即所贯之一，天下归则能贯之妙也。不待既贯，乃始知之也。

圣人之学无过知行二端，其知难而^①行易者，必事事察识详明，然后能委曲周详而无误也。不然则疑畏而不能前矣。其^②知易而行难者，必事事身亲历过，然后能穷理而至命也。不然则虚悬而无所得矣。故人之有德者，谓之德行，谓有行而后能得之于己。圣人之道贯于参赞位育一边，乃始谓之为道，是即德行之充也。

一贯之说，参赐虽同而实异。曾子由力行而入，故一点便知。子贡由多识而入，其行尚在后面，故有不欲无加之说，夫子曰非尔所及。

元亨利贞，乾之一贯也。精义入神以致用也，利用安身以崇德也，人之一贯也。天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生，天之一贯也。

学人终身驰骛于名利场中，闻人所闻，充口便言性学，此执樵夫之斧柯，而妄拟海舟之篷桨也。静中之妙不曾体贴一月半月，执古人之^③片言支字，而胸无确见，皆隔膜者耳。

一之云者，无可分别之名也。贯之云者，是有可分别而仍无可分别之名也。至曾子之告门人，是专说人已相接之事。宜乎确有分别，而却专为恕字留神。何也？谓人知忠为尽己之事，恕为及人之事，判然各别，而不知恕之及于人也，皆忠内事也，故曰忠恕而已矣。如云恕亦莫非忠耳，观孔子之告樊迟，以忠为与人之事，则恕可知矣。如此则朱子尽己推己二解，亦有半是半非，其曰尽者亦己，推者亦己是也。其于忠则曰尽，于恕则曰推，非也。当知所推之己，仍然是自尽之己也。

曾子告门人，举出忠恕，原因门人皆知忠恕本是两事，却要使他知其中一脉相通之故。如云人知忠为自己一身之事，第及人而不如其为己，则不可以为忠。人知恕为及人之事，为人而不能实尽其在

① “而”，堂本作“其”。

② “其”，堂本作“有”。

③ “之”，库本无。

已者,则不可以为怨。故及人之事皆自尽之事,此方是一贯之旨。天下归仁是颜子之一贯。中也者,天下之大本,是子思之一贯,夫子之言性与天道,是子贡之一贯。仁也者人也,合而言之道也,是孟子之一贯。

曹月川曰一是仁之体,贯是仁之用。

薛敬轩曰夫子所谓一,即统体之太极也。所谓贯,即各具之太极也。煦按此解便与以仁分体用者迥别,天下何尝无解人,可知敬轩造道之深。

附一贯八喻及咏易图诸诗

一贯八喻

分疏理事太支离,贯了方为得一时。试看梅花春信到,一齐分付上南枝。

本非第二可安排,不是融通贯不来。大似室中端正坐,千门万户一时开。

千蹊百径渺难任,贯后宁烦著意寻。譬若火镕铜铁锡,总来销作一提金。

天根秘密少将迎,用处何妨有异名。肯把真金镕在釜,方模圆板逐时成。

太一^①分明贯里居,打成两截欲何如。若言尚待推移力,天籁凭谁撮合欤。

果然贯了方成一,函盖浑如天地般。造化虽然殊万类,陶镕都在此中间。

内外凭谁区别之,也无前后待思维。百川总向归墟合,消息盈虚水不知。

① “一”,堂本作“乙”。

三十年来被热瞞，止将太极作图看。蓦从领得羲皇旨，凡百咀来作一丸。

改正循环太极图

混沌前边一画无，此时万象总含糊。征文细补先天易，按候匀铺太极图。日往月来通窍妙，坤终乾始定规模。只须近向身中取，造化于人有异乎。

先天八卦图

易卦开天天不违，元之亨处露希夷。乾坤终始刚三画，日月回旋当一期。退象转来还是进，偶爻劈破复成奇。得知妙自天心出，莫漫殷勤问伏羲。

先天六十四卦图

画前有易妙无如，画后泥爻只自疏。龙马负来原是数，天根见了不关书。追寻虚白通无极，轮转贞元起太初。若只但从图象会，北溟何自识鲲鱼。

卦象图

阴阳何处立胞胎，太极中间两曜来。四象更须加一倍，六爻从此定三才。鬼神到易输情状，天地归图自往回。都只厌渠滋味淡，不曾亲见地中雷。

岁令图

四序循环逐渐移，打从何处露端倪。闭关欲识真冬至，复命先寻活子时。向后推迁成岁令，从前窍妙出坤维。此时正是开天日，七曜同宫也大奇。

月窟图

皎月当天万古清,不知何自起贞明。打从东北趋坤乙,旋向西
南走兑丁。乾甲已周三画备,巽辛初感一爻生。无边造化资毫末,
莫待雷轰第二声。

天根图

生长何能不敛藏,几人从此作商量。螟蛉未化封泥库,蚕蛹将
飞秘茧房。里面包含天有首,外边营固地无疆。只缘未识归根妙,
常到坚冰怪履霜。

总脉七图

真人原自息深深,莫向成爻以后寻。月窟搜罗新月魄,天根培
养旧天心。恰临坤位含终始,一到阳生彻古今。不信但看雷起处,
许多爻象立森森。

又咏先天大圆图

一百二十单六画,后先天已备于斯。内中打合师龙马,外面分
疏仿洛龟。攒拢百川归巨海,栽培独干长繁枝。伏羲图与文王卦,
体用同原知未知。

咏文王开图作易

劈破羲图八八全,易中何卦不先天。情知卦画图中出,便合图
心卦里传。合处藏分为妙谛,用时含体是真诠。但从内外观来往,
圣道根源已卓然。

赋得三十六宫都是春

羲皇三画最分明,收拾刚柔造化精。月窟转来棱角露,天心起
处卦爻生。始终数具阴阳足,上下经分序杂成。品物得资乾用九,

太和元气各充盈。

冬至(御试)^①

子半贞元会,天心肇见时。葭灰初验气,宫绣始添丝。管籥黄钟律,郊坛赤羽旗。音希滋味淡,阳德是亨期。

周易

易自乾坤二用来,天人妙义此中该。不知谁把乾坤用,九六方能逞异才。

四圣传心

图里精微诂易论,图中秘密更难言。解从未画前头看,卜度无能是道源。

天视

暗室从来不问天,宁知天眼最幽悬。偶然觉得回头看,便是天光朗照然。

安分

春是春来秋是秋,难将绌葛易貂裘。人生合有苍天在,肯以闲心分外求。

浩然吟(存四首)^②

造物陶镕信有真,行吟坐笑见全身。尧夫卷里分明说,不蹶天根不识人。

宇宙中间有大音,等闲收拾入清琴。从教霁月光风内,领略乾

① “御试”,库本无。

② “存四首”,库本无。

坤万古心。

大璞生居造化圈，混沌抱养不知年。鉴开文彩光芒甚，照彻乾坤日月天。

造物于人隔阂乎，太和元气本来俱。天心见后安闲甚，何处春风不是吾。

纪梦^①

闲披书卷夜灯煌，梦到尼山人讲堂。明月朗然天似水，虚庭依约起宫商。

联拆先天八卦图

一爻初画两仪生，从此三加卦体成。尽解断连看卦象，谁将分合辨爻情。拟爻须向连时会，逐卦方于断处明。但识图成十四画，先天无恙是羲经。

河图

龙马初生迥不群，开天妙道具旋纹。生成数衍团圞体，奇偶形连活泼文。位置乾坤藏浩漠，包含造化在氤^②氲。若还未解河图秘，请与龟书较合分。

洛书

试把龙图辨异同，独将九数演宗风。尽疑体段多藏伏，谁解方隅识会通。合处既无分处有，存时虽少用时穷。若言书数终于九，请看周围对待中。

① 堂本无此诗。

② “氤”，库本作“氛”。

周易函书别集卷九 篝灯约旨三

大学

曾子之学尽在忠恕，观《大学》一书而可知矣。格致诚正，忠之事也。然于诚意一章，便言好恶，由此而进焉。心正于好恶，身修于好恶，家齐于好恶，国治于好恶，即天下之平亦莫非挈此好恶，则忠而恕之事也。

明德之德与孟子固有之有同义，指其实有于中者言也。德也者，天良之固而不少亏也。明也者，灵妙之体而无弗烛也。孟子良知良能正是此旨，故朱子以得于天者释之。

不专曰德而曰明德，乾卦乃见天则，复卦克见天心，此两见字便是此明字。非其本明，曷由能见？譬若昏夜入于奥室，虽众美备具，孰从而别之？帝王以道相传，帝典康诰咸言明德，子思亦言诚明，无异辞无异旨也。后之学者若能领会及此，方可亲承一贯之旨，此惟《中庸》自诚明之明与此明字相同。姚江自号阳明，至其立教，又奉良知二字以为之主，彼非未见者也，然亦止可为知者道耳。大贤以下，凡克著书垂训，要皆各有确实见地存焉。如必推勘至尽，求其语病而指摘之，虽孟子犹不免矣，况下此者乎？故择理不厌其过精，而论人则无取乎太刻。

孟子之良知良能，指赤子之心而言。阳明之良知，指妙悟而言。不可混看。然而妙悟之心终非有加于赤子之心，唯妙悟者知之。

先儒有梦觉关，人鬼关，夫梦觉之境，即迷悟之一大机也。后之儒者不察其故，才说圣道有悟境，便指为顿教，便指为放下屠刀。夫梦而方觉，亦暂时之事也，然称为梦觉则是之，称为顿悟则非之，何

为是彼而非此也？夫学人之致力有渐，迨于既能解会，皆是悠然之境，原不待时者也。是惟至者知之，不至者不知也。夫明明有悠然之境，但文其辞曰梦觉，则群以为然，谓之为悟，则群以为不然，是悦其文而不悦其理也。此与易性恶之说而指为气质，亦大略相似。盖性之有善而无恶，孟子辨之详矣。不察吾性之何以必善，但觉得其中原有些子戾气存焉，因文其辞曰气质之性，此等语病误人不浅，曷不将《中庸》《孟子》合而参之？

中庸

《中庸》首章从天说入性，从性说出中和，从中和说到位育，皆大本之所发，达道之事也。溯其源头，可见愚夫之渺见，胥天德胥天才矣。能率者不违性之初，故理曰天理。不能率者悉属情之伪，故欲曰人欲。本然者赋于天，勉然者染于人也。只此一章，便提出千古学圣的纲领，学者不可不细心体察。

为高必因丘陵，为下必因川泽。用间谍者，因敌人而用之，则情通而势顺。行福广者，藉土人而导之，则路熟而行安。圣人方将范围曲成，干当天^①事，安得不先戒惧慎独，涵养天德哉？

四子书泄露太尽者，无若《中庸》首章。天人交关处，打合不拢，既未知理气之稟赋厥有由来，则位育大作用何能做出？看他从天说入性，便已探本穷原，到得率性不离，发而中节，便见性情流通，彻上彻下融成一片，而忠恕二字不足言矣，所以能中和致而位育成也。后人看位育二字太悬绝，似非常人所能，只为看天字太远耳。因吾性所稟之天德，出吾性自具之天才，以经理天秩天叙，仍然是天工天用而已。

性字心旁加生，有二义，一谓心所由生，一谓心中之生气资始于天。继之者善，成之者性，故曰心所由生。一元之善，普利美于不

① “天”，库本作“大”。

言，而各正性命，保合太和，故曰心中之生气。

性情二字分疏不明，到底不解一贯之妙。譬之于水，其流也，其不盈也，其行险也，皆从源头奋发出来，何尝非水之动用？本宜以情言之，而今曰水性如是，未有不以为然者。如必离性于情，另作一解，岂知率性之率与大本达道相为流通，皆一以贯之之妙乎？但解情也者，性之动也，道也者，性之周也，便是位天地育万物，皆不能出此性之外，便见分晓。孔子之保合太和，便是性中涵情，孟子之四端，便是情中涵性。

自天以下，水之泉源未有不清者，以泉配性，则清其善也。其有不清，则后面搀和行潦耳。搀和者自外而至，率性^①者自内而出，所由曰率性之谓道。率也者，顺其本然之谓也。朱子曰性所以立乎水之静，情所以行乎水之动，欲则水之流而至于滥也。以滥为欲，恐未必然。滥特水之泛滥者耳，水之下流固无不汪洋浩瀚者，是水所应有者也。欲虽在动处见得，然而非其性矣。今曰率性之谓道，谓率则为道，不率则非道也。率也者，从源而出者也。欲也者，外面之搀和，不率于源者也，即水之泥沙污浊，搅扰清源者也。人性本善，原非气质可言，子思孟子一脉相传，胥如此矣。圣人最精最密之训，无若以克复告颜渊，必如先儒之说，便宜以克去者为气质之性矣。气质既已属性，则吾心之内具者矣，又何待以视听之说告之？然而克己之目，则首曰非礼勿视，非礼勿听，岂不是从外面把截住，惧泥沙之搀和乎？

先儒以性为体，以情为用，以知觉运动者为心，所以有性犹太极，心犹阴阳之说。然太极阴阳只动静体用之分耳。如上以心字向运动处说，岂不与情字犯重？张子曰心统性情，此心字只如子思之中字，指其所在之位而言。如人指凡物之中便谓为心者然也，非另有个心字在性情之外别烦讲究。盖人所具中和之德，无过一体一用，一静一动而已。善动者，阳之类也。明而可见者，阳之类也。若

① “性”，库本作“情”。

阴则静而先迷者耳。阴阳既各有定性，人禀阴阳之气得阴而成形，得阳而成性。阳固善动而光明者也。知觉，明之类也。知觉之发，动之类也。然必有至静而立体者存之于先，是心性情随人所别，而一体一用、一动一静，已无馀义也。何得另有心字，烦作三样解说？

先儒论性必要说个理字，则子思之中字为不当矣。必要说入气质，则孟子之性善为不当矣。恐于克复实际，于率性实际，于孺子入井实际，未能见透也。此便是圣贤与儒者两下分途处。然则性字宜作何解？但当云人所禀受，在中各正之太和云耳。阳明曰有未发之中，即有发而皆中节之和，今人未能有发而皆中节之和，须知是他未发之中亦未能全得。此等语非深知性善，非深知率性之谓道，未易言也。然工夫到此，实无可全之法，止有戒惧于静存之时，省察于将动未动之际耳。故颜子之四勿，便是兼静存动察而密其功也。

性之一字，只天命之谓四字已尽。《中庸》后面说于穆不已，天之所以为天，穆字说在静边，不已说在动边，便是体用流通。天如是，性亦如是而已。今必说个理字，是有知有觉之后，方始见得者也。岂性之体耶？岂子思用中字之妙耶？孔子之系《易》也，曰穷理尽性以至于命，既将理性分说，则理字非性可知。乃理字之上用一穷字，岂不全在知识上面用功，至于性但说个尽字，故知理字必与性字有别。

率者顺也，不作行字解。顺则自内循循而出，行则外面之动象也。道字解曰犹路，是将率字认作行字了。彼其方出于性，原在念头将动未动之时，岂遂有行之可言？行也者，道之遍著于事务者也。看率字既差，则认道字亦不切矣。子思说此一句，以性字推道字之源头，以道字究性字之归宿，下文所云大本达道是也。观其属意原在两头，而中用一率字，以发其前后流通隐显不二之妙，故曰率者顺也。譬若从京都而至某省，非从他省而至某省也。又如云从京都而至某省，非但从京都而至某府某州也。是确不可移者，正在两端之性道二字，所以谓之为顺。今曰犹路，但取中间可行之一段，而前无发足之地，后无归宿之所矣。试观后面君子之道费而隐，此岂路字

所能解乎？又观语大莫载，语小莫破，此岂路字所能解乎？又观造端夫妇，察乎天地，此岂路字所能解乎？四子之书谅无二道，亦可云朝闻路，夕死可乎？所由谓先儒言学者多，言道者少，职是故耳。然则道字宜作何解？观上面溯原于天，推本于性，下面说到中和位育，则道也者，广大精微，性情流通，显微无间，天人合一之名目也。唯孟子认得源头确，看得率字当，所以能说出性善二字，所以能引出孺子入井一条，至于孩提知爱，莫非性天流行，何有矫揉？何有造作？岂得不谓为顺乎？

广大精微之谓道，观费隐诸章可知。

性情流通之谓道，观大本达道之说可知。

显微无间之谓道，观不睹不闻，莫见莫显之说可知。

天人合一之谓道，观天命之谓性，率性之谓道，及中和致而位育成能可知。言道者不推本孔子子思孟子之言，彼所谓道，亦道其所道而已。然道毕竟属大用一边，何也？盖天命之性原在未发一边，到得发而为和，始称达道故也。

或曰子思明言修道矣，道而可修，岂专谓顺乎？曰道而可修，便是用边之事。如礼乐刑政之属，安得不修？故下遂补出教学。予所谓道是率性之道，是从本源上说起，乌可不顺？曰道有二乎？曰道非有二，而本末则不能无辨。修道之道，达道之道也。率性之道，据大本之发动而言也，亦如天命之谓性，与率性之性便有分别。天命之性是各正性命，太和之保合也，说在赋畀一边。下性字则喜怒哀乐浑然在中者也，即元为善长之说，说在禀受一边。上性字在天则流行之太极，在人则敦化之太极。下性字则在人之太极，逮于已发，则流行之大用。故以为和，而又以为达道也。

气质之说必不可以言性，今试思气为何物？质为何物？谓性如是乎？此亦不辨自明者也。

乾健也，继乾者坤。坤顺也，率性之谓道，以人承天，坤德焉耳。所以谓为继之者善也。

何云率字为顺义？性天之本具于人心，是一元之所亨，太和之

保合，于穆之流衍，一诚之分著者也。若其不顺，则岐而为妄，离而为伪，背而为恶矣。三者非性也，是泥沙之搀^①和清泉，感于外缘而旁出者也。所以必率于性，乃始为道。所以孔子教颜子亦曰，非礼勿视，非礼勿听，而子思亦曰戒慎恐惧，莫见莫显，而慎独也。

性非理可言也，是定命之灵源，含生之主宰也。道非路可言也，是体用同原之密旨，天人合一之奥府也。

延平李氏曰：方其未发，性也；及其发而中节，情也。孟子曰性善，又曰情可以为善，其说盖出于子思。

必待既睹而始勿视，不已视乎？其勿也，不已晚乎？故孔子曰非礼勿视，而子思曰戒慎乎其所不睹。必待既闻而始勿听，不已听乎？其勿也，不已晚乎？故孔子曰非礼勿听，而子思曰恐惧乎其所不闻。此克复之实功，存养之至密者也。

道在事物公共上见，理在逐事逐物，条理分明，细微曲节上见。故喜怒哀乐虽出于一人之心，而喜怒哀乐之所及，则不可以时地限矣。如仅在一人身上理会，便将道字看狭了，何能做出位育底事功？亦并不知天下归仁之秘旨矣。当知吾得大公之理以有其性，则天之所生，凡有性者，亦莫不各得此大公之理，是吾性原涵此公共之天，而公共之天遂无往而非吾性。所由位之而位，育之而育，故以为达道也。达也者，由大本而达，即由性而达之者也。发者，达之初几^②。达者，发之究竟也。

子贡曰性与天道不可得闻，除却《中庸》，别无可闻之法。盖此章原具天人合一之妙，本与易道相为发明，今略言之。天，性之原也。命，天之动也。性，天之定也。天，元也。命，亨也。性，则其利而贞焉者也。其在人也，性，人之天也。情，性之动也。道，性之充也。性，元也。情，亨也。道，则其利而贞焉者也。

朱氏公迁曰，《易》曰一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性

① “搀”，库本作“参”。

② “几”，库本作“机”。

也，子思之论盖本于此。但《易》先言道而后言性，此道字是统体一太极。子思先言性而后言道，此道字是各具一太极也。煦按此二道字原各不同，一为天之大用，一为人之大用。天之大用是各正性命之时，是赋畀一边事，此时人性方成，故在天则可以道言，而在人则止以继善成性言也。若在人之道，则率性之后，已发之和也。此二道字原不相混，盖统体之太极乃乾之元也，统天御天者是也。至于既亨而阴阳呈露，乃始有云行雨施，保合太和之事，故曰一阴一阳之谓道，谓统体之大用已行也。乃自天赋而论，则为保合之太和。自人之稟受而论，乃始为性。此性字即各具之太极，故以继善成性说在阴阳之后。继善之善即元为善长之善也。盖乾之《文言》皆言率性之事，至于发而中节，仍不离和，故子思谓和也者，天下之达道也。此又各具之太极，既行之大用也。不知子思天命一句本《乾象》来，率性一句本《文言》来，凡将道字说在所以然处，皆非圣贤之本旨也。

天命之谓性是体统之太极，溯继善所由来。率性之谓道是流行之太极，推位育所由起。

西山真氏曰生之谓性，以气言者也。天命之谓性，则以理言者也。以气言之，则人物所稟之不同。以理言之，则天之所命一而已矣。然则虎狼之搏噬，马牛之蹉触，非道耶？曰子思之所谓率性云者，循其天命之性也。若有搏噬蹉触，则气稟之所为，而非天命之本然矣。岂独物为然？凡人之为善者，皆循天命之性也。其为不善，则发乎气稟之性矣。煦按循字最妙，乃率字正解，即煦所云顺性而出之者也。至兼气而言性，仍与性相近也之注同一见解，大约宋儒皆如此说。不知天之赋于人物者，皆是各正之太和，故人心之灵悉是太和。若形体之成，则气之为也。人之心未有不灵者，则未有不具此太和者也。此太和之赋畀，人与物莫不如是，特在人则灵为气主，在物则气多而灵少耳。故其知识皆偏，不能如人心之妙。孟子谓性为善，子思发皆中节，皆乾象之旨也。当知气自气，质自质，与虚灵之体何涉？至告子生之谓性，是诚以气言者矣。此告子之误也。故孟子以犬羊律之，论其形而已矣。岂儒者上法孔孟，固可与

告子同一见哉？

不睹不闻者元也，莫见莫显者亨也，戒惧慎独则谨于亨，慎于利以求合乎道而为贞者也。

未发元也，发亨也，发而皆中则利，所中之节则贞也。

大本元也，达道贞也，本之能达则亨，达无不达则利，达而不离乎本则贞而为道者也。即大本而为达道，所以谓之率于性。率之云者，不矫揉，不纵逸，不违背，故以为顺也。是推性合情，反情归性，内外一如，性情流通之妙也，故以为道也。

中之一字也大奇，只缘其中不能实证其无，而又不能一一指称其有，姑即其所在之位而证之，因谓为中耳。若既有条理可言，已在有知有觉之后，则充塞洋溢之极功，是道也，非性也。故惟中之一字，亘古亘今，颠扑不破，比周子之无极图相去则天渊矣。故后之学者，还当以六经、四子书为的，不当以先儒之说自画。

喜春象，乐夏象，怒秋象，哀冬象。

喜少阳，乐太阳，怒少阴，哀太阴。

喜近仁，乐近礼，怒近义，哀近智。

中，无为而静正者也。戒惧恐惧是从门户道路上把持，欲使之率性而为道耳。颜子四勿正于此地做工夫，故不睹不闻，即勿视勿听之义。

既知率性为道，由大本以达，则见道皆见性之地矣。既知性为天命，又以位育还诸天地，则率性皆达天之能矣。如但谓元亨为大通，则已埋没了元字实际。如谓利贞为利在正^①固，则又埋没了利字精神。不惟赞辞与戒辞渺如天壤，且将四德说成两件，皆与率性之旨不合。

位育之道著力在一致字。致之者，是中到极处，无一物不中，和到极处，无一物不和者也。全是圣人地位，搀不得纤毫工夫在内。虽离不了礼乐刑政，却非德位兼具者不能。盖范围曲成，必非甫能

① “正”，堂本作“贞”。

戒惧慎独人所能办也。

中和二字上仅用一个致字，不曰致中又致和，便是合一不分底妙处。盖以一人之中，达而为和，则工夫在致字上。以一人之中和，达而为万物之中和，则工夫亦在致字上。始知中和二字分疏到底者，皆未知止用一致字之妙也。

位育之具总在礼乐刑政。若曰吾之气顺，天地之气亦顺，恐无是理。夫《春秋》之有孔子，岂可谓气不顺乎？而乱贼如故，何未闻天地之气顺也？至云天地之心亦正，便是见得天地亦尝有不正之心矣？学者仔细思量，果其然乎？天地而有不正之心，不独乖戾之可虞也，窃恐化育亦无自而有。然自开辟至今，生生者日出而不穷，曾有何时见得天地有不正之心？此等语病，当细心察识。

天地何尝有不正之心？有不正者，气之干也。天地何尝有不顺之气？有不顺者，人之扰也。故中和致而位育可能也。孟子曰我亦欲正人心，便是位育大作用。

圣人位天地育万物，别无范围之法，止有调停气机之法。圣人亦别无调停气机之法，止有匡正人心之法。故位育之能必归诸致中和者，是无有一人一物不中不和，故谓为中和之极功，而命之为致也。孟子历观古今^①升降之运，而欲以独力肩之，但曰我亦欲正人心，便是深达子思之旨，故自谓为私淑。

人之作为，能干天地之和，而何害乎天地之中？能使天地之气不顺，而不能使天地之心不正。然而育万物必在位天地之后者，是一串话头，所由谓和为已发之中，达道由大本^②出也。

既云人之作为能干天地之和，乱天地之气，而并使人致疑于天地之心。又云匡正人心，即所以调停气机，调停气机即所以范围天地，岂不将育字说在位字前面去了？今试看人情所发，一不得正，并将性字都带累坏了。盖性之与情止是一事，已发未发混合而为一

① “今”，库本作“人”。

② “达道由大本”，库本作“大本由达道”。

耳。又看中和二字既本率性句来,原是说性情流通,内外一如之妙,则此二字原不可分,盖能位即所以能育,能育即所以能位也。因有作有为之事业,原止做得有作有一边,其无声无臭之中,常默默自有以相应,故位字即在育字之中,所以子思于中和之上仅用一个致字。若说致中又须致和,便是重重分别,已不解二字流通之妙。且将致字作^①工夫字面看过,便不知此语说在达道之后,全是浑全极至底身分。若将致字看作工夫,便是打初入手之事,下面位育如何做得出?恐子思立言之旨不是如此。

位育二者说在致中和之后,已全是达道一边事。故中和宜合看,而位育二语亦并宜合看也。

中和性也,位之育之则道矣。或曰子思明曰率性之谓道,又曰发而皆中节谓之和,则是中为性而和为情矣。今曰中和性也,何也?曰子思本未说情,但曰率性之为道耳。苟知此矣,便是位育亦皆性中之事,何也?率于性故也。

致中和便是达道一边事,位育则达道之效也。

既曰致中,则非特吾^②心未发之中,而后可以为致。既曰致和,则非特吾身发皆中节之和,而后可以为致。如但以吾之心正为中,吾之气顺为和,则止一人之中和已耳。既不知绝大作用皆一致字所包含,不惟中和是悬虚的,恐位育之能终为虚语。今试观博厚高明悠久,洋洋优优,毕竟是何等气象,岂能离礼乐刑政而指为一身之事耶?又观三重以后,建天地,俟百世,川流敦化,经纶大经,立本知化,此岂一身之事耶?又观衣锦章,为《中庸》总结,静存动察而后,继以奏假无言,即曰时靡有争。继以不显惟德,即曰百辟其刑。此岂一身之事耶?不知绝大作用全在致字,但谓一人之心,一身之气,足以干当此事,恐与执空谈道者无别。

孟子好辨章,言天地有一番气运,即言圣人有一番裁成辅相,及

① “作”,堂本作“做”。

② “吾”,堂本作“一”。

至自叙则曰，我亦欲正人心，便可知后世之治乱，皆人心之邪正使然，故舍正心而言位育，皆无据者耳。

参赞位育皆充塞一边事，皆圣人之大用，故谓四子书为圣人言道之书。道也者，达之天下者也。至其所以然，皆天性一边事，至精至神至变，非《周易》莫之明矣。

致中和的致字，是从无思无为推到有作有为之极。若作由戒惧而约之，由慎独而精之，便是从有作有为之时返到无思无为里面去，岂非倒说了？况戒惧慎独原是说存养省察工夫，致中和是说达道。盖性是无思无为之地，是有作有为之本。达道是有作有为之事，本无思无为而来，即孔子所谓寂然不动感而遂通之妙也。戒惧两节是在将动未动时，扶而正之，使不至岐趋耳。到得致之而位矣，致之而育矣，便是极大作用，安可返说向里边去？

子思分疏大本达道，不是要将大本达道分而为二，止是要将大本达道合而为一。故说大本不是说凝住不可达之本，便是要说未达之本，所以竟将未发二字说在中边，将天下字说在中边，将喜怒哀乐亦遂说在未发边。说个未发便有能发者在也。说达道不是说空空之达，便要说大本之达，所以竟将和字说在发边，于发处反不言喜怒哀乐，直领未发之中字来。发由中发，则有所持以往，是和亦中之所本具者也。故中和两字俱属大本一边，和亦中之所涵而已。果使中和克到极至处，则道斯达矣。且圣人之道一以贯之，到得融通地位，内之与外原无可分。《中庸》为子思传道之书，这便是子思亲承的旨，便是一贯之道。所以前面从天性说入道，中间只用一个率字，率者顺也，道必有所自来，和必有所自出，不知此义，何由知圣人之一贯？故致中和三字断不可分，盖和之一字即中之所蕴，即天性之至精，故以为率也。

愚夫愚妇，孰则无情，终不可以言和，非其率于大本者也。和字来历不知落处，则不知孟子性善之说，则不达圣人之道。

孔子释乾卦，其元亨利贞四字，固皆止说赋予一边，尚未属在人上。然其解说利贞，既以为各正性命，便以为保合太和。夫各正性

命，非人物受生之始乎？然已有太和之保合存焉，则和之即中而具也审矣。《文言》谓元为善长，及其言亨便以为嘉，非善而曷以嘉乎？及其言利便以为义之和，非由长善之一元，保合之太和，而奚由和乎？只因天命赋予之初全是善几，全是太和，所由曰继善成性。子思深达此旨，故其说性但从天字说起，下面止用一率字，便遂说出道来。总由元善保合之太和顺流而出，不旁杂不岐趋者也。孟子深达此旨，故遂说出性善。

孟子之性善原于子思之《中庸》，子思天命一章原于孔子之《易》。盖在天之元亨利贞，全是赋畀之事，继善成性皆后起事也。在人之元亨利贞，全是率性之事，发皆中节皆后起事也。自资始统天至保合太和，始露出性命二字，言赋畀也，子思所云天命之谓性是也。自善之长至贞^①固足以干事，中间标出四端，言秉受也，是未发之事，观足以二字可知矣，子思所云率性之谓道，孟子所云四端是也。元为太极，在蕴而未宣之地，其曰万物资始，只说万物之所仰赖在此中耳，元字本位到底不曾说著。在人但说善之长，只如云大美之聚，诸善发源，此为始初处耳。因其本无可言，而实为大美之聚，故孔子善之。善之者，美之也，嘉亦善也，和则其善而可嘉者也。逮于利贞各正性命，遂以为保合太和，非此之是善是嘉，而孰善之？孰嘉之乎？后面说乾始能以美利利天下，善故美也。刚健中正，纯粹精也，正所以美之也。孔子但善之嘉之美之，以大哉赞之而已，并未有理之可言也。可知后人搀入理字，其不可以言性也明矣。至于气质之说，原本于几善恶三字，竟与性恶无异，恐未深悉孔子之旨。

子思发皆中节之和，孟子之性善，皆本孔子太和二字来。一元之蕴既为太和，故以为善之长。子思率性之谓道，率此太和者也。试观后面发而中节便谓之和，此和由外袭乎？若使袭之于外，则不得谓为发矣。发也者，本其内之所蕴而言也。如爆竹中含火气，然后发而爆烈。泉源中含水气，然后发而为江湖也。因其所发之和，

① “贞”，库本作“正”。

而推本于所蕴之和，则孔子保合太和之说明矣。孟子之言四端，曰非由外铄我也，岂其未达于孔子子思之旨乎？

尼山授受，一脉相传，不差累黍。由太和之说而有率性之道，由发皆中节而有性善，何尝走作丝毫？故言性学者，六经、四子书尽之矣，此外则未之取也。

《中庸》全部皆言道用，其体则^①未发之中四字，究非可以言传。费隐章说费又说隐，隐矣而何可言乎？后惟至诚尽性章一提性字，说到未发之中，而所以能尽其性者，卒莫之能言也，故《中庸》言道之书也。

孟子私淑诸人，其好辩章与性善养气诸章，全从《中庸》得力，故参赞位育大事功，惟孟子做得出。

君子中庸，小人反中庸，反即相背之说，言与君子不同尔。小人之中庸也，不必添一反字，天命之性，秉彝之德，是人人同具的，虽小人原不以中庸禁之。盖人性本善，原不因小人而有恶，故人至戕亡之后，平旦之气要亦有时呈露。君子而时中，小人而无忌惮，此君子小人虽因上文而重列其人，却只在时中无忌惮五字中看出。若说既为君子，既为小人，则是君子小人在天地间，竟成自然之品行了。须知此二句是倒装文法，随时处中，正是中庸，正是成其为君子处。无所忌惮，正是反中庸，正是成其为小人处。此处亦不必添又字，若必添一又字，请问随时处中，无所忌惮之外，更有何事，可成君子小人？

费隐者，道也，费而隐则贯中之一也。《中庸》言道皆在用边，故先从费字说起，其隐则费之不可知者而已。曾子之唯，不能向门人直措一词，为其隐而已矣。

语大莫载，语小莫破，若将大小看作两件，便不是了。但将大小合而为一，方是圣人之道。后面小德川流，大德敦化，亦须合拢作一处，方是正旨。

以禘尝配郊社，以事先配事天，此便是本天本祖之意。探生人

① “则”，库本作“只”。

生物之大原，而合以致其奉若之诚，此治国之所以不难，而孝之所以达也。然非匹夫匹妇所能解说，故或人问禘，孔子但曰不知。

鬼神二字不必分疏，鬼者归义也，神即鬼之灵处。诗人之称先祖也，谓之曰神，言其灵而已矣。神罔时怨，神罔时恫是也。盖天地间万事万物皆离不得阴阳，神阳而鬼阴者也。阳德善动而善迁，非阴以凝之则不聚，故鬼神者，鬼之神也。

鬼神合而言之，只是天地之至灵而已。鬼阴而神阳，鬼而灵矣，正以幽杳虚暗之中，皆不可测也。

《中庸》言诚字最亲切处，无若夫微之显，诚之不可掩。及诚者自成，不诚无物数语，当与天命章参看。

诚明原不相离，曾子之明德正此明字。无明则诚为无用之物，无诚则明为搜索之具耳。孔子尝合言知仁，便是如此。如以虚灵二字相配，则诚即虚也，明即灵也。

惟诚始能尽性，惟尽性始能参赞，此便是位育之旨，总离不了知明处当。若节节次次不能分晰明了，如何做得出？故智者不惑，是学圣者第一紧关事。

知仁勇三者，虽是性之德，然费隐数章却是实拍拍地言性，不然则天命源头何以打得通？后边位育事功何能做得出？

成己之仁，成物之知，俱以为一性之所涵。故一成己，便能兼之。张子之《西铭》及孔子问禘章与《中庸》郊社之礼节，皆是此旨。知此则可知性量之广大，不可限量，而孔子天下归仁，及子思位育之极功，非虚语也。

见乎蓍龟，动乎四体，天地自然之明，即诚而具，所以谓几者，动之微也。

水之将至，其气必寒。火之将至，其气必热。冬之将至，必先有秋。夏之将至，必先有春。此皆几之动于微，而显然可据者也。圣人立卦揲蓍之法皆不逾四象，以万物之理摄于阴阳，少阴少阳即太阴太阳之几也。

一岁之气止有寒暑二者而已，是阴阳之别也。然暑不遽暑，必

先有春。寒不遽寒，必先有秋。此皆气之先见者也。所由有太少之别，而邵子遂于每件打成四截矣。

末章说不显，推极于无声无臭，以发明天载，此处岂容得一理字？故知性字之解，只天命之谓便是，若另添注脚便非。

《中庸》以天命章为主，其下皆此章注脚也。知仁勇则性中之德，所用以戒惧慎独者也，是第二节第三节注脚。费隐数章则大本达道，性情流通之故，是第四节注脚。自诚明以下，以人道形天道，便是表章圣人中和极至的身分，便是致中和注脚。自祖述以下说入天德，便是位育注脚。然必本诸三重及敦化之大德，川流之小德者，正修道之教不离夫礼乐刑政者也。

中者，虚而肆应之谓。庸者，凡民可能之谓。

《中庸》一书除首末两章外，所言皆修道之教，莫非言性中之道也。首从天性说起，是探原之说，便是子思绝大本领，知化原所自起。末章归本于天，便是内外同原，显微一致之妙，与《易系》之首章大略相同。非子思亲传圣道，那易辨此？《集注》详言修道之教而略于天性，陆子详言天性而略于修道之教。煦以为必兼本末，身体而详味之，庶于子思之意旨相符。予于《周易》探索五十余年，觉得乾坤两卦皆言天性，悉属未发之中。其坎离震兑四卦，是性天之方动，正一元之将亨，已是将发之候，然犹未离乎本。故予《函书》所释，皆发性天之旨，与他卦迥别。其^①余乾坤六子错杂之卦，则皆言修道之教也。学者读书须将六经打通，知是一个道理，方称合拍。

朱子曰：子思作《中庸》，首三句乃天地万物之大本大根，万化皆从此出。煦按此是将道字看作所以然之意，岂知这是一串话头，至于道则全在用边，是本末俱备，非专言本也。所以后文便说出达道，便全说在既发之后，位育两言非达道之用乎？

云峰胡氏曰：《易》曰一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。子思之论盖本于此。但《易》先言道而后言性，此道字是统体一

① “其”，库本作“自”。

太极。子思先言性而后言道，此道字是各具一太极也。煦按《易》之所谓道者，是生天之大用，故说在阴阳一边，此天命之大作用也。率性之道，则人身之大用，渺然绝不相同。若但认作一个道，误人不浅。邵子曰：心者，道之形体。方是天命之性的性字，方是此道字。邵子之外，恐未易言也。何得云各具之太极，与朱子作所以然看相同？多因天人之界未能划清。如要划清，当知天命之性。此性字便是赋畀之事，便是天之作用，便是天之道。何也？此正天之大用，所以普遍者也。率性之谓道，此道字便是继善以后之事，便是性中之作用，与天命之性的性字相似。何也？此正人心之大用，由性而出，与天命之性由命而出者同也，

又曰静致其中，动致其和，极其功，至于位天地，育万物。煦按末节只说达道耳。子思但用一致字，与一贯之旨相同，原不是以中和分贴。

番阳李氏曰：《中庸》一书，性道教三言为一篇之纲领，而道之一字为三言之纲领。煦按亦是看道字在本上，不知末节止是言道。道也者节，只是言修道之方，由率性而始耳。以性字原无明证，不可实说，故止多说大用一边。至第四节亦止标出一个中字，而《中庸》全部所言，则无非道也。



周易函书别集卷十 篝灯约旨四

论语

《论语》如太和元气，该贯浑沦，诸贤则各露圭角矣。但以忠恕两言熟看《大学》，便知《论语》之包涵迥异，此圣与贤分别处。

曾子、子思、孟子，大贤也。然其立论，要皆见得明，说得定，而实能垂教，有功百世者也。夫格致诚正，修齐治平，后世有能出其范围者乎？天性道之旨，子贡以为不可得闻，而子思闻之，又有中和之训，位育之能，费隐之几，诚明之旨，精及于无声无臭而莫测其端，察及于鸢飞鱼跃而莫知其故，大及于上律下袭而莫穷其际，妙及于川流敦化而莫窥其神，后世有能出其范围者乎？孟子集义以养浩，前此有言之者乎？验诸情而征性善，前此有言之者乎？正人心以回气运，前此有言之者乎？此孟子之所发明，后世有能出其范围者乎？《大学》《中庸》《孟子》之书固在也，凡皆深造道妙，各有真见，故其立论不必尽同。揆于圣人精一之传，总无违忤。若先儒所阐，如存诚主敬，守静致虚，格物穷理诸说，凡皆四子书中所已明，比诸先贤特辟蚕丛，独抒己见，实能与圣道足相发明者，不少概见，此又先儒与圣贤分别处。

敬轩薛氏曰：夫子所谓一，即统体之太极也，所谓贯，即各具之太极也。又曰天以一理而贯万物，圣人以一性而贯万事。煦按贯字止是充周之义，只当得发而中节之发，和为达道之达字耳。一贯之说已见前卷。

朱氏文炳曰：一贯忠恕，体用而已矣。曾子于此著明之，而于

《大学》尤^①推广之。修身以上，所以体此忠也，一之所以为体也。齐家以下，所以行此恕也，贯之所以为用也。此一贯忠恕，为圣贤相传之心法也。

敬斋胡氏曰：一贯即体也，盖人之一心，万理咸备，体也。随事而应，无不周遍，用也。曾子平日战兢临履，忠信笃实，则其心之本体已立。随事精察，无不详尽，则其心之大用已周。所谓一贯者，固在其中矣。故夫子一唤即悟，不然则应之必不如此之速。其后子思发明中和，以为中也者，天下之大本也，和也者，天下之达道^②也。程子序《易》曰体用一源，显微无间，皆此道也。

述而不作，信而好古，窃比于我老彭，孔子之圣岂其不能作乎？今观六经，如《诗》如《书》如《礼》，删定纂修之而已矣。《春秋》固鲁史也，孔子之《春秋》，笔削之而非作也。《易》之有翼也，固所以发三圣之精蕴，非《易》外创为不稽之论。如后世之《太玄》《轨策》、京焦辈，自为一家言也。自《太玄》作俑为《易》外之《易》，后世好名之士不顾其验与不验，可用不可用，遂竞以著作名家。今不尽去后世之伪书，不尽焚后人之伪作，则《周易》之旨不可得而明也。圣人之道止有六经，六经之外犹且不作，六经之中犹且非圣人之自作，则后世所有之书，其为不经也明矣。大约作者之弊，始于后人之好奇而喜新，不知舍六经而言道理，皆非正理，故议论必以近古者为正。夫今人之聪明不逮古人，即一二事可以观矣。古之乐舞穷神而入化矣，而今之《韶》《夏》《大武》犹有存乎？古之瑟动天地感鬼神矣，今之瑟已失传，有能复为古瑟者乎？今之琴音能一一如古琴乎？今之龟卜失传，有能创为龟卜而一一可验者乎？古之针灸，古人已作之艺，既已失之，犹不可以复得，况能作乎？况有精深于此，非伎艺之比者，而顾作之乎？噫，何陋也，何愚也，而犹复自用，抑又何也？即如龟卜之法，史迁所著以为死龟。汉去古未远，史迁必有所授。而宋

① “尤”，库本作“又”。

② “达道”，库本作“大用”。

元以下，乃有执为活龟者。此皆好为奇论，以欺天下者也。不尽去天下之伪书，《周易》之理不可得而明也。何也？天地之间不容有二道故也。后世之书有最不可信者，如兔本胎生，顾以为吐而生。燕之来去随气而化，乃以为伏于水。此其说之可听而实误者也。至风云月露之词，全无道理，人人藉此以博名高，称词翰矣。不揆于理而肆于文，是理之蠹也。孔子于周末已有文盛之感，若见后世之作，宜何如伤悼乎？

子曰：盖有不知而作之者，我无是也。盖知由闻见而入，图书既泄以后，其资人闻见不少矣。已知而益求其知，圣人之所以为生知。不知而无以为知，愚人之所以终无知也。无知而不自知其无知，此所以妄作而不自谅也。后来儒者自子云作俑始，而《洪范》之牵引洛书，致乱圣人之经，较子云尤甚。今试平心静虑而观之，《洪范》本文固未有洛书之说也。武王请益于箕子，而《洪范》因恃以不废，以其所明皆天人合一之事，与《周易》同旨故耳。至于洛书，文王固准之以为后天图矣。武王亲承家训，岂其不解洛书乎？岂其不解洛书为《周易》中后天之用乎？乃顾以《洪范》为本于洛书，而请益于箕子，则是文王之家教不具，而武王之承受不的。夫朝夕亲承犹不能尽探厥旨，彼偶尔之词说便悉解乎？不察其原，顾以洛书为作范之具，则是有闻而不之择，有见而未之识也。如是而作，为有知者乎？亦异于孔子矣。

天下归仁，言斯仁之蕴包含难量耳。犹云天下之大皆在一仁含蕴之中，是即元为善长之理，元而既亨，后此之善皆由元出也。朱子谓天下皆与其仁，岂有才去克己，天下便以仁许之乎？且人而与我，便可为仁，人而不与，便不可为仁乎？若但以为心同理同，即不作如此说话，于克己者亦复何损？且孔子之教颜子，只言己身之事，何与他人事而言不切己之效乎？其教樊迟，尚曰先难后获，岂其教颜子也，而顾以其效歆动之乎？此等道理不可不明。

天下归仁与子贡之美富，孟子之万物皆备，子思之致中和，天地位焉，万物育焉同义，即《乾象》万国咸宁，《文言》美利天下之旨也。

张子《西铭》皆由此出。今谓天下许我以仁，则非教以为仁之旨矣。夫颜子所问固自治之仁，非治人之仁也。孔子之教惟仁字最精最微，是性命之大原也。如但以理同心同之说为训，与一日克复有何关涉？况必说到天下许我以仁，然后讨探出心同理同之旨，亦大费曲折，非立言之旨矣。

孔子上承先圣，下开来学，止一仁字是天之赋而具于人，敦万化之源而为含生之主宰者也，故曰天下归仁也。

仁也者，一元之长善，保合之太和，成性之大本，众美之会聚也。就天而言之为元，即方赋而言之为太和，即所禀而言之为性，统天人而言之为道，合^①性道而一之为仁。长善之理既裕，然后万^②善由此而生。大美之聚既精，然后众美由此而盛。孔颜之乐，乐此者也。孟子之集，集此者也。

仁之本源，授于天命而生机不息。仁之周遍，达于事物而无往不存。仁之流通，贯于今古而无时不然。其粗则验于居处行立之中，其精则通于性命天人之合。是则仁也者，即圣圣相传之道，而孔子之及门所谆谆考证者也。浅者浅言之，樊迟司马牛是也。深者深言之，仲弓是也。然犹在门户上把持，非入室之事也。克复之训，则入室之事矣。然犹在将违时著力，所谓不远之复是也。而仁之本体，究未有能启其机。俾得尽力阐扬，显然呈露者，其庶求于天下归仁之一语乎？解此则一贯之一，生理之直，太和之保合，与体仁长善之理，皆在是也。

克己复礼，如不解性量之大，但以为自己一身之事，与释氏坐禅，杨氏为我何异？岂知一贯之道，即在天下归仁一句中，此方是圣道不同于异端处。仁即一也，天下归即贯之具也。唯天下归仁，然后可发而为达道。子贡曰夫子之言性，不可得闻，宗庙百官之美富，不可得见，皆此仁之含蕴也。子思之参赞位育，语大莫载，语小莫

① “合”，堂本作“各”。

② “万”，库本作“为”。

破，造夫妇，察天地，发育峻极，持载覆幬，皆此仁之措施也。孟子之塞天地，万物皆备，皆此仁充周之量不尽之藏也。今但曰天下许我以仁，与克复之义有何干涉？即令人不许我，与克复之我又有何损？当知归仁一语，圣人之参赞位育尽在其中。

子贡曰：性与天道，不可得闻。朱子谓性者，人所受之天理。天道者，天理自然之本体。夫既以为天理矣，又谓天理复有本体，然则天理为存主者乎？为达用者乎？如以天理为存主之事，则是存主之中又复有存主者矣。如以天理为用边之事，然而圣贤之言性，从未有说在用边者也。观此则性学之不明也宜矣。须知此语止是说性而已。天所以原性之始，究性之大本也。道所以极性之量，究性之大用也。故于天道之上添一与字，皆本性字之说而言之也。

曹月川曰：克己复礼为仁，是孔颜所传之心法。吾道一以贯之，是孔曾所传之心法。夫圣人之心法一也，何所传之旨不一欤？盖一是仁之体，贯是仁之用。煦按此等解说绝佳，盖贯之一字，即天下归仁之妙也。

圣贤无浮泛不切事理之言，《周易》非旷邈不可稽考之语，皆须从自身体贴。晋人清谈，毕竟济得甚事？据有识者看来，直谓为无人可耳。学者但能为一时所尊贵之人，一时所尊贵之事，而不能为古今所尊贵之人，古今所尊贵之事，非具眼者也。

性相近也二章，是言习也，非言性也。因见世间穷凶极恶之人，其初亦未必如此，故曰性相近。因所习殊途，后遂流极而不知返，故曰习相远。习而相远，谓非生来便如此也。如此说方与子思率性为道，孟子性善之旨相合。盖思孟皆学于孔子者，岂思孟谓性本善，而孔子言性反谓其中有些子戾气乎？固知合义理气质以言性，毕竟非孔子之旨。即下章上智下愚，亦是指习而言，非性之定也。天下岂有生而圣贤，生而金壬者哉？其习于上而为智也，至此则不可移矣。苟非上知，一转移之，未必不可以为恶。其习于下而为愚也，至此则不可移矣。苟非下愚，一转移之，未必不可以为善。此夫子教人慎习之旨也。然天下穷凶极恶之人，亦必皆极聪明极伶俐之人，

而今谓为下愚者，谓其心志陷溺邪僻而不知反也。自来解此二^①章，谓为夫子之言性，错会相近二字之旨，故以义理气质言之。夫性而可以气质言也，则是性中亦有不善者矣，岂不与孟子子思之言相径庭乎？夫思孟固有所授而然也。今试看《论语》二十篇并无一语言及性字，故子贡曰夫子之言性与天道，不可得而闻也。子贡身在圣门，日聆圣训，犹以为不可得闻，今谓此二章是夫子为性而言，则误之误也。

相近之说原自习学之后，推本于命赋同原之意。今以义理气质分而言性，谓义理之近于气质乎？谓气质之近于义理乎？是二之也，非近也。求其说者，须于乾之《彖传》《文言》中，精察继善成性体仁长人之故，方始得解。

性相近，习相远，非谓相近之中犹有些子差错也。因见后此之习染大相悬绝，故追溯其初，而以为相近。相近云者，如云非远云耳。然其止言相近，不曰一致者，此理自具乾卦。盖乾之元亨利贞四字全是说赋畀之事，便是天命之谓性。体仁四句全是成性之事，全是发皆中节之事，便是率性之谓道。然由元之一亨直至于贞，始曰各正性命，则是万物之有性命是元亨之既定，万物已得所资，各正其体，保合于中，乃始立之名耳。夫乾元固万物之太极，至一而不分者也。到得各正性命，已在万物上见得其中有人物之分，灵蠢之异，已非乾元浑合一致不分之时。夫物而万矣，各正其性，则性命之不一审矣。不谓为相近而谓为一致能乎？圣人之语极有分晓，特人不察耳。《系辞》固曰继之者善也，成之者性也。善则一元之长，是至一者也。性则万物之各正，是不一者也。今于不一中而追溯至一，故但以相近言之。况人为万物之灵，与物不同，以人较人，安得不谓之相近？是打合俦众，比量较论之辞，不知此旨，则相近之中便说有些子差错矣，非孔子之旨也。

羊舌氏狼子野心之说，是左氏之妄言，非圣人之正论也。夫学

① “二”，库本作“一”。

者立论不取正于六经、四子书，依圣贤大中至正之论，而独取左氏不经之谈，以为人生本有气质之性，致贻误天下，贻误后世，则误之误矣。夫左氏之书所纪皆春秋中事，大约皆鲁《春秋》之副本耳。鲁之《春秋》，固圣人依为褒贬而不取其正文者也。故知其文久为圣人所弃，乃后儒犹悖理而取之，何也？夫豺声之说，固妇人之言也，岂男子之智反不妇人若也？即以今时之谈论证之，所说不经，而谈言微中，亦或有之，岂遂以为常乎？况遂据之以论性乎？

惟上知节是举习之极深而不可摇动者，以见其相远之实也。性体正静而虚灵，何有知愚之可分？其得以智愚分见者，习也，而非性也。其习于率性之本而不移于近也，故以为智。其习于污染之极而不移于远也，故以为愚。智也者，扩其虚灵之体而牖之者也。愚也者，蔽其虚灵之体而溺之者也。一习也而智愚之分，遂若天渊，是愚之自远于知也，故以为远也。夫习而既移其性矣，故习宜慎也。孔子此两章及子思天命之谓性章，与孟子性善之说不大为改正，则性道二者终古不明于天下。

学日益增而其智日开，则从前之愚可知。愚而自用，习之所以日远而莫移也。孔子曰我非生而知之者，盖言其实也。今人以圣人为天纵，因致自画，抑亦不思之甚矣。

孔子称颜氏为不远之复，相近而习于近也，不移者习而远也，见非下愚皆可反而习于近矣。

子生三月，非无知识，谓为智愚，皆不可也。向后渐长，知识乃日开耳。故智愚者，习后之悬殊也。譬诸盗贼，壮年以后，无所不为，岂其初生一岁半岁，遂知有盗贼之事乎？

譬诸孩提初生，养于深山之中，日与樵夫牧豎为俦，则彼所知唯樵夫牧豎耳。终其身不见美色，终其身不闻雅音，彼亦乌知有红裙之悦目，宫商之娱耳哉？若使偶一见之，偶一闻之，此等种子一入于心，眷恋而不舍，至于独眠静坐时，胡思乱想，必将虚灵之地广大如天者，全然占却，使本来之善无地以自容矣。由此加之以习，予诚不知何所究竟也。又如孩提之生，未必遂知为盗，偶见他人窃人之物

而取之，而亦竟取之矣。初遂尝试为之而人不之责也，从而习之，渐可以偷矣。由偷而习之，渐可以劫矣。由劫而习之，便可以白昼截人于道。此岂其生性使然哉？亦习而日远至于不移故耳。

何以见智愚之为习也？孔子于乾之《文言》历指性中之德，谓元为仁，亨为礼，利为义，至于贞而独不言智，何也？智也者，性之发而后见者也，故但以事干二字发明智之根原而已。盖此四语皆是言性中之德，故但云足以。足以云耳，非竟有仁礼义之可指也。孟子四端字说在恻隐之上，便是《文言》证据。此节既分智愚，又分上下，则是其中便有个相远字。既说相远，便可知其是说习不是说性。

习也者，圣学转移之一大机也。性习之解不分，昧于性则圣学之大本无稽，昧于习则圣功之转移无术。

既言智又言愚，既言上又言下，谓言近乎？谓言远乎？如以为言近，则不应有智愚之悬绝。又于智愚之中，复有上下之悬绝。如以为言远，则是此节断断乎言习，非言性矣。

孟子以时称孔子，以智字说在圣前，以为贯始终之事，此即孔子言智仁勇必先说智字之义。盖必见彻始终，然后依次而行，方克无误。知在行先，亦是此旨。见得明，然后守得定，亦是此旨。《文言》之贞^①止说事干，非由见得极明，何以为事之干乎？盖智与四德虽同具一性之中，非征于事为，必无可见。故独居四德之后，直以为事干而不言智。然天下有作有为之事，非见之极明，则行之不去。故独居事先，而以为事干，然但为事干，则仍非有作有为之时矣。故于此不提智字，正以智愚之分必从事上见出，性中纵涵此理，当其未发，原无可分。故曾子援引圣经，但及明德，据本体之虚灵而言智之本也。孔子以为事干，此之义也。阳明有见于此，故极力阐发良知。

性者心之主，此不动者也。凡知之既萌，皆动后事也。故人但有智愚可分，便不是言性。

凡人生之圣狂异路，善恶殊轨者，非其至性然也。性相近也，习

① “贞”，库本作“亨”。

乃相远耳。凡习染之未甚深者，皆可转移，唯上智与下愚不移耳。

离卦外阳，火之光也。内阴，火之质也。虚火不能自立，故必附质而有明，所以为丽。邵子火用以薪传，正为此也。日之光亦附地而明，若丽于虚则无由以自见矣。故昼日之明因地而有，丽于实也。夜则地面无日，而空虚之中未尝无日，明丽于虚，必无自见之义。故离上于地，则为明之晋。离下于地，则为明之伤。离与他卦相配，则无明可言，正此义也。今人之知涵于心体，亦至虚耳。然作之于事，而智愚始可以自见。故孔子之《文言》，于元言仁，于亨言礼，于利言义，于贞宜可以言智，而但曰贞固足以干事，言智之本体而已。《论语》中上智下愚不移，是从事上见得^①，故有智愚之可分。智愚既说在事上，则是言习之远，而非言性矣。若性则元善之长，以虚为体，有何智愚可言乎？因性学不明于天下，故性相近也两章，皆不知为言习而发。

问不迁不贰如何？吕泾野曰：不迁怒，发而中节之和。不贰过，几于喜怒哀乐未发之中。颜子逐日在这性情上用功，怎么不谓之好学？又问何以见得性情？曰七情之中唯怒为甚，怒而不迁，则凡七情皆得其正矣。人性至善，本无过失，过而不贰，则驯致于至善矣。煦按圣人之学止有治情之一法，存养省察，戒慎恐惧，皆其事也。其最易弛者无若怒，故颜子不迁，而夫子称之。最易忽者无若好恶，故《大学》一书自诚意章，便以好恶言之，推之则心正于好恶，身修于好恶，而家齐国治天下平亦莫不厘正于好恶。好恶既正，而犹有过者，未之闻也。

曾子曰：仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？此便见得仁之为量，统四德兼万善，天下之大，尽归仁中，非其既闻一贯，未易解也。

水之为性，增一分无益迹，亏一分无减迹，盈无盈迹，消无消迹，分一为万而分之迹不可寻，合万为一而合之迹不可辨。达人观之，

^① “见得”，库本作“得见”。

可以悟性，子在川上当别有难言之妙旨也。逝者如斯，谓道体周通而无滞，灵之妙也，即所谓无方体也。不舍昼夜，谓道用日出而无穷，虚之妙也，即所谓无穷尽也。

坦然行之而无疑，位置曲当而无误，非至明者不能。故智者不惑，在仁勇之先。若或稍留疑义，则惘然无辨，疑畏不前，何能做出仁勇？

智天觉，仁天德，勇天才，皆性也。谓诚之几为善恶，然则此三者，非一性之发而分见者乎？而亦有恶之可称乎？

孔子曰五十而知天命，又曰假我数年，五十以学易，《周易》固尽性达天之学也。《论语》中引《诗》《书》者多，引《周易》者少，所由谓夫子之言性与天道，不可得而闻欤？

子贡曰不见宗庙之美，百官之富，孔子之富美如不在《论语》中，则子贡之言无据矣。若其富美即在《论语》中，则曷不于《论语》求之？子贡曰夫子之言性与天道不可得闻，不可得闻即不见富美之说也。一以贯之，犹之乎不可见也。夫子之语颜渊曰一日克己复礼，天下归仁焉，此富美之实也。若解为天下许我以仁，将富美之实尽行埋却。不知天下归仁是说天下之大，尽归吾仁度量之中。此正富美之实，一贯之的旨也。今方从自己身上做工夫，而便曰天下许之，学者平心自思，有是事否？

志于道一章原重道字，道也者，大用之所存也。志也者，通前后本末而矢诸心也。体诸身，通诸性命，所以究道之本也。达诸才，征诸事业，所以充道之用也。今人轻看游艺，非也。夫子以博文教颜子，人性无穷事业，非材不足以达之。尽有修身慎行，立心醇茂，究其作用，无一可称者矣。圣人之多能，所以储参赞位育之具也。

颜子仰瞻钻忽四语，本言道体。朱子以无穷尽无方体释之，深得其妙矣。程子谓曾点漆雕开已见大意，大意果何存乎？观斯未能信之言，则开之确见无穷尽也。观三子之志在出，曾点之志在处，则不独用时有道存矣，是点之确见无方体也。因二子所见各得一偏，故以为大意也。程子之解如是，故愚谓宋儒之解一贯者，独程子耳。

无穷尽者，灵而虚。无方体者，虚而灵也。若灵之何以虚，虚之何以灵？则圣人亦不能自言其故矣。故伏羲之画图也，必不能画太极。文王之卦但从乾坤而起，不能说乾坤以前。周公之爻但说二用，不能说九六以前。孔子之释元也，但云资始，而元字之实义到底不能分疏。其释筮数也，但云分而为二，而未分以前，到底不可取象。所由一贯之一，圣人心会之，曾子意解之，到底不能多置一言。忠恕一语，亦《周易》取象之遗意耳。

子贡曰：夫子之言性与天道，不可得而闻也。非其既闻，终不知有此事，何由知为不得闻也？又曰：不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。非其既得入门亲见其所以然，何由知其中有此等美富也？此与孔子天下归仁一语相似，一贯之传，曾子而外，断当以子贡为首。

新安陈氏曰：颜子博文精也，约礼一也。

《论语》中诸子皆止问仁，唯子贡与颜子独问为仁。然所问亦有不同，子贡全问在作用一边，故夫子以利器为喻，旋以切磋砥砺之法告之。颜子所问则极精极密，而全体大用俱在者也，故以克己复礼说入极精极微本然之地，旋复以天下归仁告之。见此极精极微之地，而经纶参赞无穷之大用，即此而在。人知求为于作为之地，而不知大用实原于大本，故天下归仁一语，特为为仁言耳。曾子子贡，夫子尝以一贯语之，颜子聪明远过诸贤，此即夫子以一贯教颜子也。误解作效，则不达此旨。

孔子之教仲弓也，曰己所不欲，勿施于人。子贡曰我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。乃孔子固曰非尔所及，何也？盖其教仲弓是因事省察，故教之以勿，而子贡之言无，便是极阔大、极浑成的，故孔子云然。

篇章词赋之学，务博求于名人之风雅，描写花样，期于肖似，故日弛于外。性命道理之学，务深求于圣贤之心志，返观内照，求谦自心，故日专于内。弛于外者，常惧他人之不我美，故常侈炫赫之光，久则必将好名，而夤缘粉饰之术由之以起。专于内者，常觉我心之

绝与人殊，故时具暗然之意，久则常不自足，而隐微深幽之地，亦愈难安。

《集注》言不屈于欲，此四字最妙。凡人莫不具贵高之性，谁甘受屈于人？不知妄念一动，隐伏中甘为所屈而不辞，仔细思之，能不慙然自畏。

向有^①与永光先生书云：煦童稚时，闻先生研锐道要，湛精理窟，心窃向往久矣。后抵燕都得晤芝宇，心既自慰，且自疑也。尝欲有所考证，徒以言之不详，不能尽叩底蕴而止。退而自思，圣人之道止在《易象》《春秋》及四子书，《易》具阴阳阖辟，明大体段，《春秋》防微杜渐，明大作用，姑且不必深论。第以四子书论之，谓圣人之道不在乎是，则其为说当不至今日，早有议之者矣。谓圣人之道在乎是，乃童而习之，白首而不能究极底蕴，抑又何耶？尝怪世之学者，自发蒙于师，初授字义，略明句读，未尝不自以为书卷之理了然无惑。至问颜子所好何学，则已茫然。至问孔颜所乐何事，则又茫然。至问夫子不逾矩，何如矩，开点所见之大意，与夫一贯之旨，未由之地，卒未有不茫然致疑者。然而三家村教书先生初知训蒙，便自谓凿凿言之，了然无惑，即如一贯之说，谓以一理贯通万事。天下之大，生人之众，未有不习言而习闻之者。果如若解，吾诚不知曾子当日，何为至是而始有一唯也？吾诚不知子贡当日，何为尚疑信之相参，犹不能直捷了当应也？吾诚不知七十子中，如冉闵游夏辈，亦皆身列四科，心通六艺，夫子何为俱未显言，而门人且有何谓一问也？曾子以忠恕告之，果足以尽一贯否耶？乃今之学者，动谓圣人之意，如是而止，吾已了了矣，则是今人智而诸贤愚也。若犹未也，吾恐圣人一贯之道必有研穷不及者存也。煦用是留心于诸贤诸儒之书，务期有当于圣人之道，请得以所会于一贯者，祈先生^②是证焉。

非礼勿视，非礼勿听，诚意以正心也。非礼勿言，非礼勿动，正

① “向有”，库本无。

② “祈先生”，堂本无。

心以修身也。

敬轩薛氏曰：圣门答仁处，亦只以求仁之方，为仁之资告诸子，至于仁之理，则未尝及也。煦按何尝未及，只克己复礼便是。朱子曰颜子之乐平淡，如曾点之乐便劳攘了。煦按颜子之乐在心，曾点之乐在境。颜子之乐无时不然，曾点之乐则有待。颜子之乐只是胸中洞洞阔阔，无纤毫系累，今人试自己寻思，我心中有系累否？然后知颜子不易学也。

真西山曰：孔子告曾子以一贯，曾子降一等，告门人以忠恕，要知忠恕尽处即是诚。煦按忠恕便是人已相接之一贯，特人未之察耳。一贯阔大，浑沦包举，忠恕切近，明白易晓。

孟子

《孟子》曰性善，先儒兼气质而言。许函谷尝语崔后渠曰，性譬良玉，善则其温也。此语最有领会，无有玉而不温，自无有性而不善者。今兼气质而言，则子思发皆中节之说，与孟子性善之言，为不当矣。学者平心自思，必有分晓。安得屈思孟而崇后儒耶？其必兼气质而言，不过误看性相近也一语耳，遂有几善恶之说，而后世相因，未能改正。岂知相近之说止对相远而言，由其后之大相悬殊而追索其初，谓为相近。相近云者，只如云不远云耳。后边说上智下愚，不说贤不肖，原在天资明昧上说。盖贤不肖，皆有为立事之后，所分别之品行，而智愚则据性之所发而言也。既是说性之发用，便是说习。如人初生便解饮乳，便解视听，此良知也。然壮年知识便与孩提较进矣，老年知识便与壮年较进矣。同焉此人，一读书一不读书，其知识明昧又大相悬绝矣。同焉受业，一用心一不用心，其知识多寡又大相悬绝矣。则明之与昧，因习而殊，亦较然矣。圣人言此，原要指明学者达天径路，端在学习有以变化之耳。又以见习染之污溺而不知返者，非其本性然也。其正意全在言外，两两对勘，便可知由习反性的妙理，岂谓初生之始，便有些子不同乎？孟子尝言之曰，气，体

之充也，岂有充体者而认为虚灵不昧者哉？

孟子工夫最密者，无如集义。见地最高者，无如万物皆备。功之最大者，无如性善。效之最切者，无如浩然。事业之光显，无如正人心。非身亲做出，何能说出？

孟子具参赞经济，只正人心一语耳。观其以羊易牛，宛转相引，皆正心之妙也。若其好色好货之说，虽未甚确，皆是从君心上宛转引掖者也。

子思之言性，以命之于天者证之，故不待言善，而先有以观其继矣。孟子之言性，以验之于情者证之，故必言善而后有以原其始也。然由大本而率为达道，则情之不爽不待言矣。说仁义而以为根心，则从出之源头亦可识矣。

性善之说，匪特与告子辩论极其精详，如孺子入井，孩提知爱，皆极亲切。亲亲仁也，固不待言。敬长义也，便成人亦是如此。闾墙之兄弟而外御其侮，不仍是不忍之心油然而生乎？所由谓仁统四端兼万善也。孔子以大哉独赞乾元，而文言以为善长，便是此旨。

常人之情，闻哀矜慈惠之语，则油然而动其心。闻刻薄残忍之言，则怫然变乎色。所性本善，盖可知矣。此不但中人以上者然也，盗贼金壬莫不如是。特转念不然耳，是习也而非性也，故曰习相远也。

羊舌氏狼子野心出左氏传，与孟子有性善有性不善之说相似。然孟子固已确辨其非矣，后儒不察，犹引以证性，何也？

乐善者闻言而喜，彼在中之善为之招也。如是久久，惟见其慊，投之以非所乐，则不觉其相忤，故尝有愠然不安之情。即大不善之人，其初岂便若此，只是集之既久，其势既盛，不觉反客为主耳，所以谓为性善也。孟子以好善许乐正子，善而果好，则集义之势于是乎存，慊心之机于是乎在，故许之。顾善之在人集之难，不善之在人集之易，坤之文言所由曰盖言顺也。

直养塞天地，此即中和位育之妙也。天下归仁正在于此，子贡之美富亦是如此。如但以空虚之气便尔能塞，彼世间匹夫之勇，刚愎自用，其气亦能塞否耶？故下文又曰配义与道，无是馁也。须知

礼乐刑政，能塞之具也。裁成辅相，能塞之用也。下文义道，则能塞之本也。然观一配字，岂不说在行上？观下文集义行义之说，岂不说在行上？然而性善之妙，即在于此。

功名念重，利禄横塞胸中，非此不快，然而彼之慊，则此之馁矣。皆所谓反客为主，习而安焉者也。其实止知字一关未能打透，天之一字未见分明，集之一字未能履到实地，遂不免为庸众之归耳。岂必穷凶极恶，然后谓非圣贤乎？然而些小之善不到慊然地位，究不克为圣贤，甚矣，集之难也。

孟子集义即颜子克己复礼之功。己，外也，故曰克。礼，内也，故曰复。犹不安其室而复归者然也。孟子曰非义袭而取之也，又曰仁义礼智，非由外铄我也，彼^①告子谓^②内仁而外义也，孟子曰义非外也，故孟子之义即颜子之礼也。是已离室家，旋旋招集之说也。但颜子之复，七日之复也。孟子之集，是敦复无悔者也。

集之亦易易也。长善之德具于性初，触之而动，则贵其有行。行而得，斯谓之德。逮于触之而时时动于善矣，非此不快矣。斯慊矣，为恶而无忌惮，必有慊心之时。乐善而不倦，亦必有慊心之时。此与时习而悦相似。

善之集也最难，恶之集也最易。集善难，故孟子著慊心二字。集恶易，故孔子于坤之《文言》便曰盖言顺也，言其势之甚便而已。何也？人之为恶，不要有心去做，但只消因循苟且，曰不大伤害，无穷之恶集之何难？恶之积也既易，则善之积也亦愈难矣，故孟子郑重言之。

一事之勉致，恒觉其苦，苦非顺也。一时之偶尔，旋即于忘，忘非慊也。慊也者，坦然畅然之致也。集也者，不一时不一事也。便是孔子自志学以至不踰矩，皆慊也，皆其集焉者也。颜子非此，莫之好矣。

① “彼”，库本作“其”。

② “谓”，库本作“之”。

长善者，吾心之德。谦者，吾心之自乐也。故曰非外也。

恶人之集不善也，非其性然也。其初亦尝试之而偶为之耳。试之而无他也，有甚于此者而亦尝试之矣。又试之而无他也，有更甚于此者而亦尝试之矣。逮于穷凶极恶而不可返，斯为恶人，斯亦集而后有者也。故孔子于坤之初爻，特著顺字之说，谨始慎微之妙也。夫天下穷凶极恶人，岂皆习而安焉者乎？或有欲而不窒，或有忿而不惩，尝试为之，其心必有不安者存。殆久而忘焉，再蹈前辙，其心仍必有不安者存。至于罪大恶极牢不可破，虽平旦之气亦必仍有不安者存。斯其不快亦已甚矣，故能谦之心，必归诸集义之人。

人皆可以为尧舜，孟子此言岂不太高？今人上看朱子^①，便不敢轻易议论一字，况圣人乎？窃谓今人之自待薄矣。颜子曰舜何人也？予何人也？有为者亦若是。孟子曰尧舜与人同耳。后人不明性善二字，遂觉圣人是天地生成的一般。苟具此心，将不流于匪僻金壬而不止矣。宜其不敢于先儒轻置一语也。然德之不修，不克学有为之颜子，徒恣其狂诞，妄拟古人，则又先儒之罪人也。

孟子之私淑，毕竟有可以自信之处。今人自思，果何者为可以自信者乎？子思曰率性之谓道，又曰发而皆中节，孟子曰非由外铄，则率性之谓也。孟子曰性善，则发皆中节之谓也。此其所由自信者欤？故以为私淑也。

仁义礼智非由外铄我也，我固有之也。又曰天下之言性也，则故而已矣。与孔子《文言》元亨利贞之旨同义。凡铄之者，皆在外者也。火之铄金，非金之本有也。铄之久，而金之全体皆火也。声色货利之诱，谗邪伪妄之参，非性也，习也。阳明以为良知，允哉。知而不良，外之铄，习之远矣，故孔子曰习相远也^②。

程子谓康节讲《易》，尽说得好听，朱子曰此便是程子不及孔子处，然朱子于子静之卒，哭已，曰可惜死了个告子。朱子此言恐与好

① “朱子”，堂本作“先儒”。

② “故孔子曰习相远也”，堂本无。

听之说相似。门人未察其实，于是谓孟子辟告子矣。

告子，孟子之弟子也。后来荀扬如性恶礼伪，善恶混之说，皆各执一见，终身不易。而告子则往复辩论，不惮烦琐，又且由浅入深，屡易其辞，安知最后无复有言，不既晓然于性善之旨乎？今人谓《告子》诸章，皆告子之言，其言固屡易其说矣。安有自谓知性，曾无定论，犹向他人屡易其说者也？屡易其说，则请益之词也。今观其立言之序，其始杞柳之喻，疑性善为矫揉，此即性伪之说也。得戕贼之喻，知非矫揉矣，则性中有善可知矣。然又疑性中兼有善恶，而为湍水之喻，此即善恶混之说也。得搏激之说，知性本无恶矣。则又疑生之谓性，此则佛氏之见也。得犬牛之喻，知性本善矣，则又内仁而外义。及得耆炙之喻，然后知性中之善如是其确而切，美且备也。此皆一节节打通，一步步入奥者也。若非节节打通，步步入奥，乌得始终各异其辞，浅深各异其见乎？今知读书穷理，以文章取功名止耳。求寝食不忘，淳淳性学，如告子者几人？甚矣，告子之未可量也，顾乃以孟子为辟告子，何耶？

《论语》称子者绝少，子贡，子张其字也。有子，曾子门人之称也。箕子、微子，袞古之称也。颜子亚圣，犹称其名。万章、陈臻、充虞、彭更、公孙丑皆称其名，而告子、乐正子、公都子，独以子称，其非异端明矣。观其淳淳向性学打点，则其称子也固宜。或者不察，谓为辟告子，误矣。岂其既知性中有善无恶，又知仁义皆不待外求，反不若后儒义理之性，气质之性，变善恶而文雅其词者，为得解乎？后儒之论，有不可尽遵者，此例是也。今人读孟子书，若但章章分看，则以为辟也宜矣。如必合前后而较量之，则其前后浅深，当必有辨。盖人之论人，有论世之法，而人之诵诗读书，亦须有诵诗读书之法也。

形色天性，是以性释形，即孔子藏诸用之旨也。仁者人也，是以形释性，即孔子显诸仁之旨也。何形非性？何性非形？孟子私淑诸人，其深契一贯之妙，深达发皆中节之旨欤？子思之大本达道，敛位育于中和，皆是之故也。思孟以后，则形性分矣，一贯之所以难也。

夫形色天性也，此语惟孟子道得出。后儒则道器之分，谆谆不休矣。夫龟之朽骨，蓍之腐草，圣人用为前知之具，此何义乎？不知血肉草木无情之物，皆天地之灵化所生，故至浊亦含至清，至蠢亦含至灵，至无用皆含有用，故远祖之骨亦可以福至远之子孙，则天下之块然不灵者，莫非天灵之运化，盖可想矣。

天下之本在国，国之本在家，家之本在身，而独不言身之本。广土众民章言之矣，仁义礼智根于心，本干也，根则本之所由以生，枝叶之所由以茂也。睟面盎背，则一身之事。而干与枝叶自不待言，若不培其根，则不慊而馁矣。乌能睟面盎背，达于家国天下，而称浩然乎？

孟子继往开来，得称亚圣，惟在性善二字。于杨墨则辟之，以其充塞仁义也。于告子则辨之，明其似是之非也，非辟也。后世读书穷理，用为博名之具，乃至夤缘奔竞，无所不至，则仁义之充塞甚矣。性命之学绝不挂口，其亦见弃于告子矣。若使告子而司性学之衡，正恐入选者益寡。

程朱以后言性学者，或广取诸家之说而示之博，或猎取先儒之论而莫之断。窃惧好名之过甚，而穷理之未精也。夫群言淆乱则衷诸圣，要当以孔孟为之主耳。

告子之不动心虽由强制，特屈于孟子一人。如第纵吾心之所欲，而不求所以不动，若告子强制，亦胡可多得哉？

尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。此与孔子穷理尽性以至于命，子思天命之谓性无异，皆是一脉相承，原原本本，确有根据。今于尽心知性中间添必由二字，竟是知性在未能尽心以前，试问古今来有不穷理而能尽心者乎？试思知其性也，与下文知其性三字有异乎？无异乎？若说作两样道理，谓知其性方能尽心，知其性方能知天，则是不必尽心而亦有知天者矣，必非孟子相承说下之旨。若将两个知其性说作一样道理，则尽心精而知天细，又必不能强合，岂孟子相承说下之旨？须知此说即穷理尽性至命之说，盖穷理是初学时逐事逐物求明工夫，尽心亦是如此。尽字与穷字相似，都在用功

一边说。特穷也者，不极不止之谓，尽亦求到极处之说。天下何理不具于心，故尽心便是穷理之至。性也者，此理从出之大原也，故尽心到极处，便能知性。天也者，又心性之大原也，故知其性，则性中所涵之天不待言矣。用一则字说得极便易，盖天即在性中，未有不知天而可谓知性者也。既知天在性中，而曰尽其心者，必由于知其性，则是知性知天皆在尽心之前，既已知性知天矣，尚欲尽心，亦何所异乎？

程子曰：孟子有大功于世，以其言性善也。孟子性善养气之论，皆前圣所未发。煦按善推其所为之说，亦前圣所未发。

龟山杨氏曰：《孟子》一书只是要正心。煦按孟子正心之说从《周易·文言》来，故确乎谓性为善，而孟子绝大本领，可以参赞位育者，只正人心三字耳。

朱子曰：《易》言继善，是指未生之前。孟子言性善，是指已生之后。朱子曰：未发时，怵惕惻隐与孩提爱亲之心，皆在里面了。少间发出来，即是未发底物事。静也只是这物事，动也只是这物事。如孟子所说，正要人于发动处见得是这物事，即是静时所养底物事。静时若存守得这物事，则日用流行即是这物事。而今学者且要得动静只是一个物事。朱子此论，方与孟子之性善，孔子之一贯相合。解斯义也，立则见其参于前也，在舆则见其倚于衡也，岂有异道乎？然而静中之含蕴实不可量，如当爱当敬者发出来，本是两样物事，而爱则仁也，敬则礼也，二者原不同德，二用亦不必同时。然当发而为爱时，而敬之理仍在中也。当发而为敬时，而爱之理仍在中也。有形之物实而取之，则其器虚矣。而性独不然，故曰天下归仁。

云峰胡氏曰：孔子亦尝说性善，曰继之者善，成之者性，但善字从造化发育处说，不从人性禀受处说。子思曰天命之谓性，率性之谓道，正是从源头说性之本善，但不露出一善字。性善之论自孟子始发之，盖生不是性，生之理是性。天地间岂有不好底道理？故曰浑然至善，未尝有恶，古今只是一个道理。故曰人与尧舜初无少异。孟子道性善，言其理也。称尧舜以实之，言其事也。天下无理外之

事,能为尧舜所为之事,便是不失吾所以生之理,然而人不能皆尧舜者,气质之拘,物欲之蔽也。煦按继善之善从造化说,不从禀受说,此语最佳,深合《乾象》与《文言》之旨。盖乾之元即乾之善,故当其亨时,所由谓为溥美利于不言也。文言说人性之元,亦即以善长称之,本乾元之善而立言也。唯乾元为大善之聚,故其于各正也,亦遂以太和言之。保合者,自其命赋而言也。继此善以成其性,即保合之太和而已。故其在人,亦遂以元为善长,即所继以成性者也。子思有见于此,故说出率性之谓道。孟子私淑诸人,故断断乎谓性为善,皆其原于孔子者也。继善之善,性善之善,止此一善,原无分别,安得曰性善之说自孟子始乎?

敬轩薛氏曰:孟子言性善,实自继之者善来,因继之者善,故性有善而无恶。

朱子曰:孔子尊周,孟子不尊周,如冬裘夏葛,饥食渴饮,时措之宜异尔,孔孟易地则皆然。煦按春秋时五霸迭兴,臣强君弱,渐有驱制同侪,决裂臣道,渺视周君之意,是君权将替而臣道已亢,故孔子作《春秋》,寓意于尊周,所以维持臣道也。孟子时,七国雄据其地,强悍自用,君道亦已不振,而草菅民命,各图恢扩,故孟子游齐梁,说以王道,所以维持君道而已,与孔子非有异也。孟子曰乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。前曰情而后曰才,何也?情也者,性之动而灵明者也。事无巨细险易,皆一情之动用为之。人知为动用之能,而不知其实原于性,故孟子遂以性之动用处命之为才。此如太极为本,一亨而为阴阳,后面两仪四象以及六十四卦,备万物之数者,莫非阴阳动用之能也。故孟子遂谓情为才,予所由谓仁义礼智为天德,其行此四德者即天才也。

日出而不匮,充塞而溥被,太和之能也。充于形骸,达于四体,人始有动用之能。孟子曰形色天性,盖有由然矣。又曰不能尽其才,离性而别有才欤?至于瞽者善听,聋者善视,跛足者善倚,皆其形使然,非性之然也。解此,方知气质不可以言性。

龟山杨氏曰:孟子处世衰道微之时,使杨墨之辨息,而奸言跛行

不得逞其志，无父无君之教不行于天下，而民免于禽兽，则其为功非小矣。古人谓孟子之功不在禹下，亦足为知言也。煦按世之止知功名，而挟诈营私不知上下之义，与杨氏之无君何异？释氏之无伦，则较杨氏而更甚矣。顾世之禅学，犹有人焉嗔之诋之，而显然冒于杨氏者，乃在学士大夫，可不慎哉^①。

问孟子露其才，岂孟子亦有战国之习否？朱子曰亦是战国之习，如三代人物自是一般气象，《左传》所载春秋人物又是一般气象，战国人物又是一般气象。煦按宋儒又是一般气象，试看孔子之门人便知。盖孔子之门人各各欲成就真实本领，绝无一个知有声名的，绝无一个向言语中自行标白的。

五峰胡氏曰：孟子是义精理明，天下之物不足以动其心，告子之不动心是硬把定，是粗法强制而能不动。煦按告子亦是战国时亟欲留心性学之人，止被朱子说作孟子辟告子，便把告子说坏了。倘其时人人皆如告子，纵未到圣贤地位，安复有纵横坚白之人扰乱天下？今试将《告子》几章接连看，便当知告子矣。观《孟子》养气章，尽举告子之不足处而是正之，何尝直薄其为人？况时至战国，孟子而外，有几告子乎？

庆源辅氏曰：人说孟子论性不论气，若以生之谓性章观之，亦未尝不论气也。煦按生之谓性章，便是说告子言气之非。

云峰胡氏曰：孔子亦尝说性善，曰继之者善，成之者性，但善字从造化发育处说。子思曰天命之谓性，率性之谓道，正是从源头说性之本善，但不露出一善字。性善之论自孟子始发之。煦按何尝发自孟子，乾象已详言之，子思已明述之。今止援《系辞》继善之说，而不援乾象太和之说，是仍未知太和保合是所性之大源也。又曰人不能皆尧舜者，气质之拘，物欲之蔽也。煦按说物欲之蔽则可，说气质之拘是仍说有气质之性，万不可也。^②

① “顾世之禅学，……可不慎哉”，堂本无。

② 堂本无此节。

敬轩薛氏曰：孟子知言，亦本于孔子“不知言，无以知人”之说。孟子言知言，即孔子所谓知者不惑，其言养气即孔子所谓勇者不惧。又曰《易》言继之者善也，此善字实指理言也。孟子言性善，此善字虚，言性有善而无恶也。然孟子言性善实自继之者善来，因继之者善，故性有善而无恶。煦按实自乾象来，孔子子思一脉之传也。今人不先攻透《周易》，而遽尔言学，皆无本之学也。若知性善出于太和，则以气兼言亦可，然亦止是善气，并无恶气，观其特提出和字可知。

敬斋胡氏曰：孟子发夜气之说，于学者最有功。盖心也，理也，气也，一也。心存则气清，气清则理明，理明则气益清，气清则心愈存。其要在操存省察于旦昼之间，不为物欲所汨。煦按必将气与习辨得明白，方知真性。今之所谓性，皆外面之物染耳。

又曰孟子所以有功于天下后世，是提出一个性字，其所以阐明这性，是点出一个善字。煦按子贡曰夫子之言性，不可得闻，是就其教门弟子言也。至《周易》一书则全言性矣。孔子学之，韦编三绝，可知文周圣圣相传，皆是如此。从而上之，精一执中，亦是如此。今人不打透《周易》，安知孟子有自来乎？



周易函书别集卷十一 篝灯约旨五

周易

圣人之道，大本大用，尽发泄于《周易》，其余诸经皆道之散见者耳，故唯《周易》最难理会。不知从前解《易》者率略而不详，何也？煦于乾之一卦，盖几一百二十页，约近五万字乃始解完。其两经十翼，约至四五十万字乃始解完。然止于约举大意，发明卦爻之象耳。而象中所蕴，尚且不能尽情发泄，今节其些须遗漏者，略附于此。

《周易》之卦，文王开伏羲先天图，而阐发其义蕴者也，故无有一卦一爻不是先天，其说详具《下系》第六章。

各卦之爻悉兼时位，故诸卦皆有初有上。初，时之方至者也。上，位之无加者也。至其中之二三四五，则时位中浅深高卑之象耳。唯方至，则前此之发源者可思，后此之绵历者难量，故但著初而不著其后。唯无加，则中下之爻可以数纪，而无加之上非数可征，故但称上而不称数。

就本末之所值而论，则各有其位。合众爻之相形而论，则各有其时。时之与位均可纪之以数，故中四爻但有二三四五之称。三百八十四爻据卦而考之，无过分别时位中道理耳。

凡卦爻取象，无逾天道物理人事三者而已。物理亦天道也，其必兼天道人事而为之象者，《周易》为天人合一之书故也。

解《易》者须知《易》之在人，日用常行，事事切实，不可暂离而又确有明验，方为实理。不问其理之切不切，不计其用之验不验，但只信口铺扬，虽道理百出，皆似是之非也。

《易》以象告者也，老庄之文出于《易》，则皆象也。《大易》为上

古之文，故其立象也简。老庄为中古之文，故其立象也繁。

文字之理即文而具，故骤通也易。象数之理缘象而伏，故遽达也难。求象数者，必须会其神，故其达也，可通于文字。拘文字者，究竟泥其理，故其达也，罔通于象数。

文字之义理，有定者也，故其理确不可易。图像之义理包含无尽，任人拟议而得之，故常有似是之非。试看文字之始，原止有伏羲四图，乃后世之六经皆出其中，其广大可知矣。

《易》象无所不包，先儒悉准诸人事。或亦文章可闻，性天道不可得闻之意欤？然而《易》之精理少减矣。

理不缘数而有，数必依理而具。言数而不本诸理，则河图洛书所有之数，要他何用？言理而必附于数，则伏羲先天四图效法图书，宁尚有数之可言乎？盖理则合显微而无间，而数则有及有不及，故文周拟爻之法，唯中四爻纪之以数。至于初命为初，以初非数之所能始也。上命为上，以上非数之所能终也。凡皆理之最灵最妙处也。道与器，理与气，形与神，莫不如是。

观图说书，仅向数中摸索，则道理百千万种，不可殚究矣。夫道理而至百千万种，则理之支流而非其原本也。若原本既明，则至一而无所不贯。

《周易》立象，如立于九天之上，笼罩万物，虽不急急于细微曲折，而细微曲折皆所不遗，与日月照临相似。故愈推愈远，愈益难量，此所以大而无外，确而该也。如因立象之小而小视之，又或拘泥象中人事而不知旁通，非立象之旨也。如公用亨于岐山，谓为祭祀之吉占，则拘象者也，此非独祭祀也。睽之上九一爻也，而豕也，鬼也，狐也，绝不相类矣。得其意者，止一爻之旨耳。

《周易》之占，随人所得卦爻而委曲周详，如告语焉。即日月不到之区，皆有体物不遗之妙，则《周易》之至灵亦可想矣。故曰与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。大哉《易》乎，非至精至变至神，孰能与于此乎？

今之禅宗者，常不正言，得其意者，遂以为妙悟。《周易》立象，

其道理蕴藉本可推测无穷，然儒而僻者常乐于禅宗，而不能精求于《周易》，则未知立象之妙矣。

《周易》言性之书也。保合太和，赋性之定也。继之者善，继此太和而已。元为善长，继之而定于性中者也。子思所由谓率性之谓道，而孟子遂确以为性善也。

时乘六龙以御天，大体而大用斯存。乾始美利利天下，大用而大体斯在。时乘六龙以御天，何用之非体？美利利天下，何体之非用？程子曰内外一如，显微无间，深有会于此也。

《周易》之旨，拟象而绘神，实有函盖万物的气象，故不切之理皆得自附于《易》。若高视远寄，则虽一爻之细，一象之微，要亦莫之罄也。四子、五经，但能训释字义，体贴语气，便可得解，故注《易》之难，尝百倍于四子、五经。一卦而比量于六十四卦，观其异又观其同，一爻而比量于三百八十四爻，观其相得又观其不相得。缘其义理不属文辞，故注释《周易》，但有比例参互之一法耳。

圣人寄占卜于《周易》，非徒欲天下后世藉是以为前知之具。诚谓占卜之妙悉之于几，本于^①太极，通于神明，达其微者即可缘是以为尽性达天之具。如但谓《周易》为性天之书，乃俦人之中固有不必要尽性达天，不必尽解《周易》，而事功炳若，何代无之？则《周易》当不至今日而绝矣。故前知之说，即圣凡不遗，精粗俱到之妙也。然《周易》常存而不废者，当即在是。

《四书》而曰《集注》，是大美之聚也。《周易》而名《本义》，恐止为一人之书耳。以初中未尽天下之时，以上中下尽天下之位，此大概之说也。吉凶悔吝，得失忧虞，撮其大概而已。而至切至当即在于此。譬若君天下，临万国，但只总持大纲，虽兵刑钱谷不事躬亲，而细微曲折要皆在总揽中矣。若专在细微曲折处，务欲推勘至尽，是庶尹百司之事也。一爻之细，用以占百千万事，恐百千万言亦不足以尽一爻之情矣。特在气机方动之初，便克将大意呈露，因人因

① “于”，库本作“同”。

事，因地因时，详而味之，故能前知。今人凿凿细求其所以然，谓邵子之数实能如此，匪唯不知邵子，亦并不知《周易》。

一故神，两故化，此乾坤生六子之妙也。两者，乾坤也。一者，交也。乾坤即所化之两，六子即既神之一。故分六子而论，莫不各具乾坤，而未尝不一。即乾坤而论，原可共成此一，而其初固两。张子曰不有两，则无一，知言哉。

天地者，两之象也。阴阳者，两之名也。刚柔者，两之质也。动静者，两之用也。一阴一阳之谓道，则神而化矣。不别象质体用，直以乾坤为天地，以动静为阴阳，皆非也。

一奇而二偶，一阳而二阴，三则奇偶之交、阴阳之合也。老子曰一生二，二生三，三生万物，即此旨也。太极一而二仪两，几肇于诚，而几即含诚，此神化之所由寓也。一者两之神，喻若夫妇之生子。两者一之化，喻若一子也。既肖父又肖母，又如一母而育数子。

三等三^①候，所以定一卦之体。阴阳太少，所以致六爻之用。故《周易》体三而用四，始终上下莫备于三，阴阳太少则分位各居矣，故《周易》三全而四备。一二者，阴阳也。三，阴阳之合。四，阴阳之杂也。故三以立卦，四以行爻。

筮法三纵而四横，三经而四纬，故无弗备也。四营十八变，虽止成一卦，而六十四象亦已呈露。故谓四营十八变，即为先天之大圆可也。圣圣相因，而莫之有易，神哉神哉。

起知于易，元之亨也。效能于简，利之贞也。

元而善长，起知于易也。贞固干事，效能于简也。

乾卦言性，元之亨也。坤卦言道，畅于四肢，发于事业，利之贞也。乾坤二用之后，唯坎卦始言时用。坎也者，怀胎之坤也。用也者，畅而发焉者也。

元太极也，亨阴阳也，利四象也，贞^②八卦也。其图则虚其中者，

① “三”，库本作“二”。

② “贞”，库本作“正”。

元也。初加之两画，亨也。再加之四画，利也。三加之八画，贞也。

太阳者，代天而行化者也。故近人则极热，远人则极寒，渐近则万物以生，近之极而万物以长，至于渐远而又为敛藏之候矣。故《易》曰大明终始。若使天地无日月，则终古如长夜，安有生化乎？此《周易》之所以贵阳也。

日者，阳光之能施者也。月者，阴形之能受者也。故乾象言日而坤象言月，乾之大明终始言日也，坤之西南得朋言月也。

雷风电网，《正蒙》《经世书》解之确矣。然是四者，皆气之为耳。云者，气之动而郁蒸者也。雨者，气之动而凝聚者也。电者，气之动而光明者也。雷者，气之动而搏击者也。风者，气之动而奋迅者也。雷电，阳气之舒。风云雨，阴气之聚散者也。

日月星辰，云霞雨露，生于天而含地之气，故各有其形。山川水火，草木禽鱼，生于地而含天之气，故各有其灵。

气之凝而成形者，云霞烟雾之类是也，是积之极厚者也。气之凝而成质者，阴阳之气结为雨露霜霰是也。釜甑之气凝而为水，灶突之烟凝而为煤，皆是也。然二者之质皆凝于水火，故先天一图风雷始之，有气而无形。水火则阴阳之气方始成质者也，故后天一图遂以坎离二者，代先天乾坤之用。盖天地间有形有质之阴阳，皆水火之用也。然积之不厚，亦不可以成质，故孔子于坤初，遂发积之义。

后人读先儒之书，明白显易，便以为圣道止是。原其流弊，恒愿读容易解说之书，究其隐衷，多是厌倦心生，不肯深致其思耳。乌知圣道尽在《周易》，其中难可明言，不得已显于图像。正如圣人之一贯难可明言，不得已举出忠恕耳。忠恕二字只在人己最亲切处，言其流通无间之故。若论一贯，则细入至精，大周无外，修齐治平，参赞位育，尽在其中，岂一忠恕便能该括哉？一贯之说，学者扪心自问，犹不敢极力承当。《易》为天人合一之道，便容易领会乎？况《周易》之图象，原自有画不出、说不到者乎？

道合于器，则器亦为道。道违于器，则道亦为虚。

宋儒详言学而略言道，总为性即理也一语误之耳。周子知之，所以有无极之说。若于性中添出气质，已非孟子性善之旨，已未识《中庸》率性之妙，亦并不解《周易》长善之说。

《周易》圣人传道之书也。道率于性，原于天，孔子从乾之元亨利贞说起，便是说天^①命，便是赋畀之事。子思天命之谓性，孟子之性善，便从此节出来。《文言》说出仁义礼智，添出君子，说在人上，便是性中之德，便是秉受之事。然提出长善二字，子思率性之谓道，孟子性中之四端，便从此出。其必由乾元说到君子，见天人之一致也。然此两节止说赋性之由来，与性中之蕴蓄耳，尚未到已发地位，故下节又提君子，便说出行字，行字之下紧以四德系之，以其出于一元之善故也。《中庸》之率字便是此行字，子思谓已发为和，孟子于情字说出四端，皆本孔子乾卦说来。由此言之，则孔子之《文言》固性学之宗主也。后之言性学者，未达《易》旨，而性学日以伪矣。宋儒上宗孔孟，然亦有到有不到处，如理字之不可以言性也，是从知觉后见出者也。孔子虽说出善字，观后乾始美利一语，则善之一字特美之云耳。非能言其中之所有也，止如以大赞乾元而已。及观各正性命之下，说出保合太和，则所善者太和而已。又不欲直以太和说入元善中，以其绝无可据，故宁善之，而止谓为善耳。此后唯周子诚几德，说得天人合一，而四德未甚分疏，则未若孟子四端之验也。程子内外一如，显微无间，是将大本达道说成一贯，却又遗天命一边，则未若子思之本天为有据矣。朱子虚灵不昧，亦止说得秉受之性，天命一边仍未说明。张子由太虚有天之名一段，分疏道理，可云尽致，然以圣贤之语较之，亦尽有不到处。如以太虚称天，则不如孔子以善称元之妙也。盖善之者，善其中之所有而已。此时万物未生，全无朕兆，而孔子便善其所有，此岂可谓虚乎？孔子明知其中所蕴大难测识，却又不能直言其所有，惧人之执有而言性耳。既不欲执虚以言性，又不欲执有以言性，故宁善之。今以太虚为天，固未悉孔

① “天”，库本作“性”。

子善之之旨。宋儒讥佛氏，薄为空宗，此一虚字与周子之无字，几何而不为空宗乎？即以朱子虚灵不昧之语较之，然已少却灵字矣。以气化言天道固佳，以虚与气合而为性，则不能无弊。盖虚而不灵非性也，即令虚字中含有灵字，而气字亦必不可言性。或得与闻气质之性之说故也。然而仲舒《繁露》言之极详，人之神性命于天，乾元之动用也。人之形体命于地，坤贞之凝定也。以神气分观之，则神，性也；气，体也。故孟子曰气，体之充也。岂充体者而可当虚灵之性乎？至云合性与知觉有心之名。性，体也；知觉，用也；性，静也；知觉，动也。是一在存处，一在发处，若浑大本达道而贯之可也，合此二者以言心则不可也。圣贤止言性情，原未添出心字，即孟子曰仁人心也，此亦直解性字耳，非另有心字尚烦注释。夫气之不可以言性者，因孔子止于乾卦言性，不于坤卦言性，则性之源头断可识矣。故言性者，必当以孔颜思孟为主。

方寸之地与天同大，唯其虚耳，但萌些子邪妄，便将与天同大之方寸全然占却，不唯正理无并立之势，欲求丝路可容，了不可得。故圣人之学莫妙于虚，太极本体固如是也。要唯一无所有，然后能无所不有耳。

即实器而取之，器之所有既尽，则无复有可取者矣。唯取给于虚，而后能为不竭之府，两仪四象八卦及六十四卦，俱生于太极，则不竭之府可知。

至虚莫如天地，其资始资生，舒敛隐见于天地间者，亦曷有极耶？

天地之化育，无能出天地之外，故河图生成之数会于一图，而先天大圆^①虽具六十四象之繁，要皆太极中之造化所含，故止以为先天。

乾见其亨，不见其所以亨，而藏其妙于元。日见其西，不见其东，而藏其妙于夜。月见其生，不见其所以生，而藏其妙于晦。故复

① “圆”，库本作“图”。

者,天地之一大转机也。

五行之有旬空,万事万物莫不由虚中起也。虚而实,实而虚,循环不息之理也。日则常盈者,阳之饶也。月有盈亏者,阴之乏也。天干每旬皆实,地支每旬皆虚,阴阳之义也。

虚者五周而遍历乎天干,实者六周而遍历乎地支。五,天之中数。六,地之中数也。体阴用阳,体阳用阴之义也。

五实而复归于中者,一行之周流。五虚而各效其能者,五行之迭运也。

一无而四有者,四正四维之大用。四动而一静者,五十归中之大体也。天之气自上而下,顺也,干之运乎支也。先甲乙次丙丁,从阳而顺也,地之气自下而上,逆也,支之运于干也。先戌亥后申酉,从阴而逆也。上古之五行寓义于图书,中古之五行寄义于卦爻,后世之五行乃显义于干支^①。及夫支干既起,而壬乙、禽遁、星命之说纷然各出矣。然皆推本于日月,故日月者,阴阳之迹,太极流动之妙机也。圣人之慎动,圣人之明,尽人合天之道也。

十二生肖皆出于《周易》。《周易》十二支,《火珠林》传之,如丑肖牛,未肖羊之类,皆自卦爻经验者也。

阴阳俱^②从无极中转换,阳根阴,阴根阳,根于无也。妙于神而无者,阳也。滞于形而有者,阴也。今有穷凶极恶之人,忽转一念曰莫,莫者无之谓也,从前无穷恶趣尽向莫字中扫除,后面无穷善机俱向莫字中根生,故《大易》善悔而恶吝。

阴阳之体各不相干,阳之分无阴,阴之分无阳,此之充则彼之尽矣。善之分无凶咎,恶之分无福征,亦如芝兰之室无臭,鲍魏之室无馨也。孙叔敖之埋蛇,和气之充,戾气之尽也。若但以应感之理推之,而归为福报,则未明于阴阳之分,天人之故矣。

今日必非昨日,故改过迁善须日日有新机。

① “干支”,库本作“支干”。

② “俱”,库本作“但”。

《书》曰作善降之百祥，作不善降之百殃，此圣人打通天人之故，凿凿见其所以然，故决断其词，而莫之易也。然亦有不尽然者，必偶然微细之事，而非其久远盛大者也。故孔子于《易》便曰积善积不善，然亦有善恶之形既已盛大，仍不能尽如圣人所言，盖此非特一身一时之事也。故曰积善积不善之家，而又曰馀庆馀殃也。

无首者，首之潜也。此流行之太极，即含生之伦而各正性命者也，所以有保合之太和。如追溯太和之始，安得竟目为有乎？人之形体外具，而性命则不可得而窥矣。首而无也，安可窥乎？

统天者，乾德之静，见广大莫测之天皆其所蕴涵者也，故说入元字。御天者，乾德之动，见化育不息之天皆其所运量者也，故说入亨字。

坎惟心亨，则其流也，不盈也，行险也，皆是之故也。然而行之有尚，亦惟心亨之故。今观山顶之泉，下流而为川溪，万物固被其泽，然亦有限者耳。惟郁蒸之气上行而为雨膏，斯万物罔不被其润，所以谓行尚者，为往有功也。

坎由坤来，坤以形成，故有两坎之可见，而谓为习坎，以下坎之不殊于上坎也。离由乾来，乾以气化，气与气浑合而无间，两火相合岂有异光？两灯同室岂有异照？故重离不谓为习离。

人之心无时不动，其动也，则其发也。天地之化无时不行，其行也，皆其动也。坎之阳动于坎中，故曰心亨。知动处为天地之灵，故复之。初阳方动，便曰见天地之心。

《周易》本圣人传道之书，然未经孔子纂修以前，卜筮者传而习之，《周易》一书几沦于术，将不知有圣人之道矣。孔子曰《易》有圣人之道，然后得反而归之于经。

读《周易》者，本无字义可训，本无文义可求，但有比量卦爻参互考究之法，旁通其义例之同异，而一卦一爻之情始定，故解《易》最难。孔子圣人犹且假年学之，况庸愚乎？若到得一以贯之，自然通晓无滞。

语道则《周易》为传道之书，充满洋溢，有大用矣。语性则《周

易》为言性之书，两仪以前，有切指矣。语物则《周易》为格物之书，龙马金玉，日月风雷，不一而足矣。语理则《周易》为穷理之书，刚健实大，柔顺虚小，随人解会矣。语一气之浑同，则《周易》为天人合一之书，元亨利贞，盖同源也。语圣人之经济，则《周易》为参赞位育之书，范围曲成，裁成辅相，有妙旨矣。大哉易乎，非韦编三绝者，乌得而知之？

文字义理悉出易卦，故《周易》为圣人所传之道，而六经皆由此出。读书不达《周易》，则不解圣道为何旨矣。

学圣人之学而不达《周易》，皆剽切而不达圣道者也。《周易》圣人传心之正学也，故假年以学之，至于韦编三绝。今人才得翻阅一遍，或窃得先儒几句话头，便谓已明，学者自思，果克如此，不且远胜于孔子^①乎？

乾象共十四句，言物者三，乃一曰万物，一曰品物，一曰庶物，何也？于元则曰万物资始，盖元在静时浑沦涵蕴，本无一物，而无物不资始于此，故总其全数而命之为万。万之为言，是无遗漏之说也。于亨则曰品物流形，盖此时虽尚无一物之生，乃生物之机已沛然流动，晃晃漾漾，而形上之理显然昭著，如可形见，正如庭实陈列，一班班排列出来相似。故总其灿然如可呈露者，而称为品物流形，据所见而言也。至于利贞，宜可言万物矣，然天地间之生物，岂数之可纪乎？就令此日此时可以数纪，乃^②顾盼之间，而所生之物又不知凡几，因其不可以数限，故称之为庶，言其众而已矣。圣人用心之细，言理之密如此，岂浅尝之士才摸得一年半，便可妄拟耶？

上曰君子行此四德，下即曰乾元亨利贞，何也？《周易》全说天人合一之理，生人之德具于性，生人之性命于天，到得率性而行，恐人疑与天德远了，故上曰君子而下即曰乾，所以明尽人合天之道。谓德虽为君子之德，而实则成性以来，秉受元亨利贞之德也。行则

① “孔子”，库本作“韦编三绝者”。

② “乃”，库本作“殆”。

君子之行，而实则乾之元而亨，亨而利，利而贞者也。所由谓君子行此四德者，故曰此乾之元亨利贞者也。

熟看剥夬二卦，则阴阳升降之故，及阳贵阴贱，阳外阴内，阳上阴下，阳刚阴柔，阳动阴静，阳健阴顺，阳行阴止，阳见阴伏，阳君阴民，各适其分，当益了然，解此则卦爻中阴阳之性情，罔不判然各得其理，而圣人取象之妙亦在其中。《周易》卦爻活泼流行，与天地同运，其阴之与阳虽则有位，然亦因时变迁，均非一定不移者也，故文周遂取随时变易之理而命名为《易》。盖自初至上，卦止六位，而六位之中莫不各有时焉，以考其升降参错之等。即如剥卦本由乾来，其初之变也为姤，由此而遯而否而观，以至于五，乃始云剥，此阴气之上升而渐变者也。夬卦本由坤来，其初之变也为复，由此而临而泰而壮，以至于五，乃始云夬，此阳气之上升而渐变者也。向谓夬为夬上，剥为剥上，乃夬五比上，夬三应上，皆重言夬夬，而他爻全不言夬矣。剥三与上九相应，言剥宜矣。剥五比上，乃有以宫人宠而不剥之象，至初二与四，不应不比，而爻爻言剥，奚为乎全不与夬同也？盖剥之为卦，剥阳者也。圣人恶阴之盛而剥阳也，故逐爻皆予以以剥，疑若罪阴者然。谓阳应在外，乃今去而使伏也。至五则与上为比，阴阳相得，若承而奉之者然。故独不言剥，知此则可知初二三四之剥，止是初剥初阳，二剥二阳，三剥三阳，四剥四阳而已，非剥上也。夬之为卦，夬阴者也。圣人喜阳之复位而夬阴也，故予以夬而深入之词，疑若不复使之妄逞，而但俾之安分者然。故初二与四皆不言夬，谓其宜然而已。至三则重言夬夬，其一夬则夬坐下之三阴，其一夬则与妄诞之上阴相应，又所宜夬者也。故重言夬也。至五则又重言夬夬，其一夬则夬坐下之五阴，其一夬则与妄诞之上阴相比，又所宜夬者也，故重言夬也。圣人用字之妙，其慎重切当可知矣。观此则初夬初阴，二夬二阴，与剥卦相同，断可知矣。而阳升阴降，阳贵阴贱，阳外阴内，亦愈可知矣。阴升阳伏之卦，何以名剥？阳升阴伏之卦，何以名夬？盖阳之德本宜居外而显明者也，今居升阴卦中，使下位五阳皆伏，是宜外者反不得外，故取杀牲解体之名，以为

有似于剥去在外之皮肤者然，故名剥也。阴之德本宜居内而隐伏者也，今居升阳卦中，使下位五阴皆伏，是宜内者。今复返而纳之于内，故取决下而深入，仍使之自安其常分者然，故名夬也。《火珠林》之有取于伏卦，皆本《杂卦》中巽伏之义，及巽卦中先庚后庚，均取伏义而来，观此则阴阳内外见伏之辨可知矣。升阳之卦至于五，虽与上比，却系夬夬之词，以明有夬阴之义固矣。三远而与上应，亦系夬夬之词，而欲其夬阴，故上六之《彖》遂有无号之词。若然则剥之三五，亦宜乎其剥上矣。乃剥三虽有剥之之系，亦止与以足以辨以肤者相同。止剥本爻在下之伏阳，其与上九阴阳相资如故也。故上九亦有硕果不食之象，剥至于五，偏有贯鱼^①以宫人宠之象，若卑牧而承奉者然。何阴阳之上升同也，而剥之不剥，夬之重夬，若是其悬殊也？此无他故，阳性善动，其德上升，健行而不止，况有妄诞之阴本不宜上，乃今恣静于其上，故夬之上六必将不能以久存。阴性静柔，其德下顺，得中位而据之已安，况有上阳可顺之以图安，故剥之上九得久存不食之硕果，此则动静健顺，行止不同之故也。至于剥五夬上，皆属阴爻，乃一系为后宫，一系为王庭，其故何也？曰此又阳外阴内，阳君阴民之故也。盖五爻之为君位也，诸卦类然。而上爻之亦称君位，为五爻皆在其下，更无有尊于此爻者。故明夷之上六遂取象于纣。今夬之一卦，群阳在下，一阴独居其上，本非君德，妄处尊位，故不以为君，而止以为王之庭。若剥之五爻本为君位，而阴实居之，五又在中之爻，阴爻居君位而在中，故直取象于后。在外则象庭，在中则象宫，此又阳君阴民，五爻居中而上爻居外之象。《周易》之妙，非韦编三绝者，那克推勘细密若此？观此则圣人之取象，皆必有其道矣。后人之聪明万万不及宣圣，又不克如韦编三绝之勤劬，宜乎学《易》者之难其人也。

太极犹心也，阴阳好恶也，其所生之万物，行著之事体也。太极性也，阴阳喜怒哀乐也，其所生之万物，则五音六律也。

① “贯鱼”，库本作“鱼贯”。

不知保合太和是言天命之谓性，则不知元者善之长也止是继善。若知继善只是保合之太和，则发而中节之和有由来矣。不言万物而言万国，盖此正^①是方生之始，又乾必交坤，故但指万国而言其地耳。

据太极论阴阳，则阴阳为动用方形之始，故曰形而上形而下。据万物论阴阳，则阴阳为化育之所自来，故曰立天之道曰阴与阳。动静二者已在阴阳一边，是太极之所生，谓太极为静体非也，太极不可言静也。太极者，至精至微，深妙莫测，其蓄难量，其出不穷^②也。

天心之说是从震动之初说向未动以前，此时可以明烛而不可以动言，故复初有天心之见。天根之说是从震动之后说出不息之动，此时全在动边而明无所用，故曰三十六宫都是春。先天图圆形也，所以象阴阳未肇，浑沦周匝，圆转不息之旨。后人配其方而论之，则未达先天之旨。后天图方形也，虽由先天圆图而出，可配圆图，分说道理，然却在既用以后，其体已定，故有四正四隅之象。

统天见元之大，御天见元之亨。

太和即御天之六龙，六龙即乾元之亨，所由曰天命之谓性也。不解此，则性善无根。

无极之说，如何不足以言道？盖缘太极中原不是无，若果无矣，如许大之天地，如许多之万物，何由能生？观孔子赞乾元与子思言性可知矣。孔子知文王之元便是太极，原不可以言说，故但就一元既亨所生之万物，仰而证之，以为此乃万物始生之基，故曰资始。是虽未说元字，而资之一言已明指说由来之地。子思之中本是说性，此便是在人之元，然究不得实证其中之所有，即其中之已发者回而证之，谓为喜怒哀乐未发时，原在此中而已。亦是即已发之可名者，回证夫未发之所由然。乃既能发出喜怒哀乐，则其中之所蕴已大难量，岂可以无字言乎？圣人之卦爻取验于岁时日月，是即天运之流

① “正”，库本作“止”。

② “穷”，库本作“穷者”。

衍，呈露于卦爻中，原无定位，原无停机，故曰与天地合其德，与日月合其明。至人事之吉凶祸福，悔吝忧虞，取正于卦爻而罔有不验，则是生人之动静行止，皆天道之默运而斡旋者也。故曰见乎蓍龟，动乎四体，要唯慎动者，可以趋吉避凶，如徒以粗浅技艺目之，何由解达天之妙？

伏羲之图，象也。拆而为卦，亦象也。文王之卦辞，周公之爻辞，皆据象而拟之者也。乃象之所包，千变万化，虽有定理，实无一成确乎不可易之定论，原非意计推测。故愚人之渺见，苟与卦象无违，皆易理之所必取。即有似是者，亦不能确指其非而摈弃之。唯圣人传《易》传道之心，实能见到源头，然后明无不烛，而真赝始有定形，是非始有定论。故牛之一毛未始非牛，海之一勺未始非海，果得大智，见其源头，有以灼然于形神光彩之外，而前此之各持一说，均谓之为非亦可。

今人动言理学，顾圣人之理著于六经，穷理莫先于穷经，经旨不明而动言理学，予诚不知所穷者何理？六经之理莫深于《周易》，莫精于《周易》，此岂穷得几分，便可自谓足乎？

凡看卦爻，须知主象。如乾以天为象，坤以地为象，坎以水为象，离以火为象，又如潜龙为乾初之主象，飞龙为乾五之主象，好遁为遁四之主象是也。其下接言天道，或接言人事，皆本主象以立言。如不接言天道，接言人事，则人事之义即在主象中。又有一卦一爻而三象两象者，如睽之上九止一吉字属人事是也。又有卦辞与人事虽若不同，而道理则一，孔子卦辞必连举之，如损彖是也。

圣人之设立互卦，欲使人知流行之气上下贯通，不可截然分看。故卦之三爻多连四爻以为言，卦之四爻多连三爻以为言。今人著述多割裂古人，补缀成帙，成一家言。其有古散而我聚，前后一义，功当不在古人下也。又有分类命意，首尾贯通，犹能不失本义。不则涣矣散矣，袭而已矣。取重于他人而自以为名，陋矣。总不若心解神会，实有心得，既不失之抄袭，又不失之支离，为真得也。然有于古人书偶焉旁触，自作意见，以矜奇炫世，自云心得，如不察其似是

之非，遗误后人实甚。《周易》中有明明皆知其误，乃不能实证其非者，诎不为《周易》之蠹乎？煦之学《易》特鉴此弊，凡古人所已言已明者概不袭取，其有实知其误而心解神会者，亦必取证于经传，援之以定一是。非经非传之旨，必不敢以取证。即有经传未之言者，亦必因经传而推出者也。张子《正蒙》止是用九一节说得真，用九无他，止是元之亨，元之亨无他，止是太极之动。

其阳白阴黑，则阳明阴暗之义。其阳虚阴实，则神清形浊之义。乾以虚为体，以实为用，既用于坤，则实矣，故以为动直。坤以实为体，以虚为用，既用于乾，则虚矣，故以为动辟。

细读乾坤两卦，则知乾施坤受，乾直坤辟，乾健坤顺，乾始坤终，乾神坤形之理。细读复姤两卦，则知阳善阴恶，阳大阴小，阳君子阴小人之理。细读剥夬两卦，则知阳外阴内，阳刚阴柔，阳行阴止，阳君阴民，阳上阴下，当其位则安，不当其位则危之理。细读蛊巽两卦，则知阳有阴无，阳始阴终，卦中之气流行不已之旨。细读随临复比四卦，则知卦气自下而升，逐爻渐进之旨。细读晋夷二卦，则知阳明阴暗之理。细读小过一卦，而知过遇不同之故，则知九六二用必有卦主，而阴阳相应相比，及卦气自下而上升之理。细读言遇言邻之爻，而并察其动爻变爻互爻，必会先天图中比肩之卦。又细读言婚媾之爻，而察其动爻变爻互爻，必会先天图中对待之卦，则知《周易》之六十四卦莫非先天之八卦矣。解此则阴阳之大本，阴阳之作用，并其体段形色，皆能实指其所由然，则阴阳爻之在卦中，与时之宜不宜，与位之当不当，当自明晰，其于《周易》思过半矣。

春秋

《春秋》上列天时，下详人事，明天人之致一，标感应之微机也。著^①防微杜渐之旨，谨始也。谨始者，当天人交关之际，明转移变化

① “著”，堂本作“皆”。

之权，是参赞位育之所自起，圣学之极精极微者也。

圣人之作《春秋》，天与人间书之，观春王正月四字可知矣，故以为天人合一之书。

《春秋》上列天时，下详人事。原均赋之田，则人与天同本。明钦若之分，则人与天同德。决感应之灵机，明人与天非殊绝也。如但以考时征事之具，则仍然鲁国史耳，何为圣人之经？

诗经^①

四诗首风，明习也。次小雅，明治也。次大雅，明教也。终之以颂，见治化之成也。旧染之化，因人转移，故风首文王之化。而继以小雅，明风俗转移由政治之得失。小雅列朝会之诗，政事之所从出也。君子德风，小人德草，移风易俗，端本在是矣。庙也者，敦本睦亲之所自始。风行天下，曰观盥而不荐，有孚颙若，化可知矣。故谓为神道设教，裁成辅相，范围曲成，圣化之成也，故功归于颂。

《周易》为文字义理所从出，《诗》之比兴即象外之旨也。《离骚》学《诗》之比兴者也，汉魏之诗又拟骚者也，唐宋之拟古拟汉而已。然能此者，李杜之外，亦无多人。唯意在言外者，可以万世不敝。

书经

《虞书》第一篇，诸务未详，首列天时，下详人事，敬天勤民之义，明天人之致一也。

典谟训诰，虽止于纪事纪言，而厥有恒性，与作善降祥之语，皆圣人垂教之深意也。

《洪范》一篇，是言道理不是言数，其中天人合一之秘，原与

① “诗经”，库本作“四诗”。

《周易》同义，故圣人重之。乃不知者，徒于数上究心，非其旨矣。观其本文，曾未沾著洛书丝毫，如止因自一至九之数与洛书相同，遂以为则仿洛书，然则《洪范》所重止此九数而已，而九数之下所列五行皇极诸论，皆圣人之赘辞矣。甚哉，征数而不征理，此后儒之大弊也。

礼记

礼者，国之四维。《三礼》，圣人经国之大本也。《春秋》之序次，先天而后人，先王人而后列国，先大国而后小国，先卿贰而后大夫，皆礼意也。《国语》持论多准礼以为衡，执玉高卑，不独观其敬肆，且可验其存亡矣。礼之于人大矣哉。

《仪礼》详于器数，大小戴分释其义，而万物本天，人本乎祖，皆天人相关之旨，谁云五经各一其义？

六经总义

六经、四子之书，皆圣道之散见，而《周易》其大本也。六经、四子书由整处说到散处，是一本而万殊者也。故必详细分疏，然后可以牖庸愚之知见。《周易》由散处说归整处，是万殊而一本者也。故必合万有不齐归于至一，然后可以极盛德之高深。

六经之文虽不同体，以理为主耳。理不足，斯以其文胜之。诸子得专家，莫不如是。然文之茂，理之塞矣。

辨误

《左传》晋纳周王，筮得大有之睽，其文曰大有去，睽而复，杜氏作一句读，非也。此三字句也。大有去，兼变卦而言正卦也。睽而复，兼正卦而言变卦也。大有去言周王之始弃天下而外出，睽而复

言周王即今，既睽而复入也。其始弃四海之有而去之，去斯睽矣。其终既睽而复于其位，复斯合，合仍大有矣。睽本乖离之卦，而卦辞爻辞多兼言合，盖此义也。此大有与睽相交互见之旨也。若作一句读，便不达卦爻之理。

《左传》南蒯之叛也，枚筮之，枚筮者不以蓍筮，而以子筮也。凡物之有数可稽者，皆可用以筮。凡物之克具四象者，皆可用以卜。故筮法创于圣人，以二分之，以四揲之，以三备之，费如许经营，始成一卦。铜钱始于汉末，其背面两分，是阴阳之象也。重交单拆，亦四象也。重三而六爻斯备，与筮法相合，故今用以卜，无不验也。苟知此矣，则善筮者，宁必拘蓍草乎哉？

《三百篇》唯比兴为妙，比兴始于《易象》，《离骚》学《诗》之比兴者也。诗家推尊工部《秋兴》八首，则杜子之《离骚》也。其中或喻世乱，或喻君不得所，或喻用非其人，或喻己之不复见用，或喻为时之既暮，皆诗之比兴体也。而从来注释家但目为秋兴，则未达其旨矣。

工部集中最深最曲最妙最精者，无若“香稻啄馀鹦鹉粒”二句，自来但作境话会，是以均未得解，亦并未有专注。须知读古人之书，皆当论世。孔子之《春秋》，定哀多微词，盖必有难于显言者矣。《下系》第六章，非由论世，固莫可得而解也。工部世值乱离，而居位食禄者率皆无益于国家。己虽有拨乱之志，乃因家属避乱，迁居于蜀，幸获生还，遂毅然致仕而归。其后困抑无聊，又见时事日非，朝无拨乱之人，己无复用之日，抚时自思，觉为时之将暮，是以有《秋兴》八首。香稻句喻食禄之非其人也，碧梧句喻固位之非其人也。盖香稻非泛然养物者也，今香稻已啄馀矣，亦知其为鹦鹉之粒乎？观啄馀之下用鹦鹉粒一摆。然后知啄馀香稻者非鹦鹉，是本不应啄而今竟啄而馀也。今碧梧已栖老矣，亦知其为凤凰之枝乎？观栖老之下用凤凰枝一摆，然后知栖老碧梧者非凤凰，是本不应栖而今竟栖而老也。啄馀喻食禄之丰，栖老喻固位之久，在朝所用既非其人，乃己之贫而无位，实能有为，皆在言外。此等字法句法，精深曲折，又极显

亮，工部集中当为第一等妙文，那得轻易放过。

杜子美：“花萼夹城通御气，芙蓉小苑入边愁。”谨按宋赵彦卫御塞行程，后附长安建都城，以地高不便，隔在郭外，为芙蓉园，引水灌之，号曲江。明皇增筑兴庆宫夹城，直至芙蓉园，则杜诗二语皆指长安也。

“每依北斗望京华”，后人改为南斗，误矣。盖身处川蜀，而日望长安，必不能确知其所在，故必依星辰而定之。则或左或右，犹可以意会也。若改作南斗，不过谓身之所在而已。然南斗在上而身实处下，岂身之所能依乎？况北斗原有定处，而南斗则东西隐现，四时不同，既为秋兴，则南斗当在极西，亦必非身之所能依也。此等讹误，皆宜正之。



周易函书别集卷十二 篝灯约旨六

诸贤

吴氏曰：闵子之在圣门，孝拟于曾，德行亚于渊。即处从母一节，真诚恺挚，至性流行，辞费宰，讽长府，言和意果，仿佛圣人气象。世儒往往高谈性命，薄前贤不足道，而迹其居恒措履，反不如庸众人之为者多矣，是以君子贵实行也。

朱子曰：圣人之道，大段用敏悟，晓得的多，方担荷得去，圣门自颜曾而下，便用著子贡。

又曰：夫子之于子贡，屡有以发之，而他人不预焉，则颜曾以下，诸子所学之浅深，又可见矣。

诸子

古人之不可及者，皆必各成一德。孔子门人莫不有然。又如宋之诸子，皆亦各有不可及者。周子开宋儒之先，岂所能及？程^①子之笃行力学，岂所能及？张子之颖慧，岂所能及？邵子之好学笃信，安贫乐道，岂所能及？朱子峙于其后，独集诸儒之学而传之，俾后世知孔孟之可学，此则朱子所独擅者也。

儒与贤，较然各别，而人不之察也。今试看先贤之在圣门，得圣人而师之，莫不静专渊穆，循序渐进，各有所成。至于诸儒，其闽洛

① “程”，库本作“张”。

各成一，固不相假矣。后之学程朱者，唯许鲁斋^①、薛文清、王阳明三公，犹较然不同，然必以穷经为主，各有心得乃佳，徒言曷贵乎？

周子

孔子系《易》曰“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，始有太极之名。极也者，极至而无以加也。太也者，尊上之也。因两仪既形，推出所由以生之之故。其中包含蕴藉，有无混合，可想而不可知，乃始以太极二字赞之。亦如《乾象》之释乾元，止以大哉二字赞之。即欲实指其中之妙，不过曰万物资始而已，而其中之妙不可言也。子思于未发之中说出喜怒哀乐，即是此等之法。后人不知太极二字止是赞辞，而或有或无，各竞一解矣。然欲直谓为无也，而两仪四象实由此生。欲直谓为有也，乃当两仪未生之时，又实不知其所由以生。故凡学《周易》穷道理，不若止存太极二字，不必别置一解，犹不失孔子系《易》之实理也。

太极之说自孔子发之，秦汉以后杳不得其解矣。周子得于希夷，而后之儒者始知有太极之说，周子之功伟矣。然其理之不可思议，不可言说者，止太极二字尽之，此固不待有图之可传，乃始足发孔子之蕴矣。然周子之图则佳，而其说则未尽善也。夫图之上一圈，在周子以无极当之，而其实则太极之妙，有无混合，不可言说者也。其下阴阳劈分左右，则两仪之象也。其阴中有阳，阳中有阴，则阴阳两不相离互根之义也。其下所列五行，则四象也。四象之下宜列八卦，然八卦之成不过男女之异体耳。今以成男成女二象当之，故可以当八卦之成也。至加无极二字于太极之上，则未为全美矣。夫太极固非有无之可得言也，朱陆二子竞竞辨之，而人终莫知其是非之谁属。是太极之传虽有其人，而太极之实恐未有定论也。不如止存孔子之说，不必索之于图，犹可存太极之真也。

^① “鲁斋”，库本作“衡”。

周子立图之妙，全在无极二字，然此二字亦只说得流行中之太极，指循环一边说则可矣。若敦化之太极，为生天生地之大源头，岂可言无？若源头果无，则如许大之天地，如许多之万物，何能生成出来？便在循环之中，即此无字亦未尽确切。今试扪心自问，有乎无乎？今有才搜求到源头一边说着无字者，便指为空宗，便目为禅教矣。孔子《乾象》曰“万物资始”，所资者何事？有乎无乎？《中庸》之言中也，曰“喜怒哀乐之未发，在中者何事？有乎无乎？甚矣，后人之自蔽也。”

无极之说，宋儒论之极详，要惟陆子之言为当，详具朱陆异同辨后。

孟子之性善，只是乾元二字认得确。周子之诚几德，只是性善二字说得精。总是率性之谓道一句见得明耳。独于几中分言善恶，窃惧其未尽然也。《乾象》言天命之谓性，便曰保合太和，曾有些子戾气可言乎？其《文言》说率性之谓道，曰善曰嘉，曰义曰和，曾有些子恶趣可言乎^①？总由认几字为两岐之名，遂至贻误后人，说成气质之性，此不可不亟正者也。

几非两岐之名也。《易》曰几者，动之微，吉之先见者也。此微字即《中庸》莫显乎微之微，然止单说吉字一边，则人性之本善亦可见矣。汉儒添出凶字，则未达圣人之旨矣。

周子之诚几德，即周子图中之旨也。诚，极也。几，两仪也。德，五行也。比诸《周易》，即太极生两仪，两仪生四象之说。自汉以来，淹没已久，而周子揭之，俾后之学者得以窥太极之精微，探《周易》之大本，周子担当斯道，其力伟矣。独惜于八卦及六十四卦，未能尽情标发出来，犹不能无缺略不全之憾。

阳变阴合，变合字最精。变言其阳之动，合者合焉而已，明阴之无为而顺受也。变者神用，合者形用也。

动静者，阴阳之义，两仪之事也。两仪者，太极之所生也。太极一动便分两仪，故曰太极生两仪，非先生阳而后生阴也。必待阳之

^① “其文言说率性之谓道，……曾有些子恶趣可言乎”，库本无。

动极，乃始生阴，则阴为阳之所生，非太极之所生矣。即以动极之极认为太极，则是太极便具动静两体，不得为太极矣。故周子所云止是流行之太极，非敦化之太极也。

周子太极之上忽添无极，何也？曰此中原不是无，只是安放不下一个有字。《中庸》曰喜怒哀乐之未发谓之中，既曰未发，便是未尝有，而仍添喜怒哀乐四字于上，则是此中之涵蕴无所不有，所以曰无极而太极，然止目之为中，则是但指其所在之位而证之，至其中所蕴，仍不可得而言，所以谓为无极也。

天命之谓性，此性字便是无极。率性之谓道，此性字便是太极。天是一元敦化之太极，性是流行在人之太极。

诚通诚复，即子思率性之谓道也。

诚精故明，此明字即曾子明德之明，即子思诚明之明。然先儒讲学者多，解此明字者绝少。孟子之良知，《周易》见天地之心，皆此明也。姚江标良知之说，而又取阳明以为之号，岂无见者乎？今试思愚夫愚妇虽甚暗昧，苟一解说，皆可洞晓，非此心自然之明原有中存者在，乌乎能然？天下最难明之事，非心上见得极确，能行之无误乎？夫此见得极确，非此心之明乎？未窥其际者，犹啧啧焉排驳阳明良知之说，甚矣。可与共学者多，可与适道者难也。

周子最有见地，唯诚神几三字，其无极图便从此三字出来。然细玩之，仍与无极之说相似。孔子乾元之利贞说太和矣，于人心之一元说善长矣，孟子于性中说善矣，子思于性中说天说发而中节矣。此之所谓诚者，即周子之言性也。乃固谓诚为无为，彼能亨之妙，伊谁氏之为乎？两仪非太极之生乎？抑别有为之者出于其间乎？当知孔孟之所谓善，子思之所谓天，皆是说性中之蕴大难量耳。其蕴之大难量者，皆因后此之作用大难量也。今曰无为，岂有终古寂静，不发不率之时乎？不且为释氏之顽空寂灭乎？故知无为二字，与善字天字之旨未合。

周子曰几善恶，孔子曰几者动之微，吉之先见者也，夫既曰动，便是说亨边之事，岂有从太和继善而来，从长人之元善亨嘉而出，顾

犹有恶之可言乎？有恶犹得为嘉之会乎？犹得有义之和乎？此与善恶浑之说，孰得而孰失乎？故知周子几字之说亦未甚当。孔子之言几也，只言其方动耳，乃于动字之下，便继之曰吉之先见，言吉而不言凶，是即性善之旨。子思孟子皆于此处得力，所以为孔子一脉之传。汉儒不知此旨，吉字下添出凶字，以致后儒并将善恶二字解说几字。游其门者据诚无为几善恶之说，又分说义理之性气质之性，传授不确，贻误后世不少，恐圣人之本文不可一字增损也，学者细心味之，当自了然。太极动而生阳，既曰太极动，则是以太极为静体也。既曰动而生阳，则是以太极为阴质矣。观下文静极复动之说可知矣。夫动静皆两仪之事，动静几也，阴阳几也，阴阳与太极原有所分，太极敦化者也，几者太极所生，方亨之作用也，故曰动之微。今止曰动而生阳，静而生阴，不曰动而生阳，动而生阴，则未知几之所以为几也。夫几者动之微也，动然后有生，静则乌能有生乎？今日静阴为太极，宜乎以无为称也。夫太极者，浑浑沦沦，活泼泼地，其出不穷，其生不已者也。而要其为体，则复不可知，不可思议，不可言说，故孔子于乾之一元，但曰万物资始而已。其所生者，则两仪也。所以谓之为几，非止动阳之一仪也。今必待动而既静，然后生阴，则已在流行一边，非敦化一边之太极也。夫乾元者，《周易》之太极也。孔子释之，一曰资始，一曰善长矣，何尝有静阴之目乎？静矣，而万物复何资乎？

周子于几中兼说善恶，是明知几为两岐之名也，及其说太极之动，却又单说一个阳字。夫动非几乎？何前谓为两，而此谓为一乎？

一动一静，互为其根。阴阳者，二仪之体也。动静者，二仪之用也。阴阳实而动静虚，动静因阴阳而有者也。其在《周易》，凡卦爻之阴阳皆有动静。谓阴阳互根可矣，谓动静互根能乎？比之《中庸》，静则未发之候，动则已发之候也。谓未发为已发之根犹可，谓已发为未发之根，则已发之为言已在辟而散之列矣。藉令既已发矣，犹可以返而为未发也，则既亨以后，仍可返而归元矣，安得有各正之性命，贞固之事干哉？

前以阴阳动静俱生于太极，而此又以静为未发，动为已发，岂不与静极复动、动极复静之说同乎？不知周子之言动静，配阴阳而言，是说太极以下事。此言动静，只人身之动静耳。阴阳二者皆有之，既以畀赋于人，便在流行之太极一边，故动静不必同时。若方从太极而出，有阳便有阴，有动便有静。阴也者，由阳而形出者也。静也者，由动而形出者也。

前曰几善恶，后曰刚善刚恶，柔善柔恶，何自相戾也？既以无为为性，则几乃性之所发。据孟子性善之说而较之，必有一差。周子本意亦知几中本不可以言恶，故特于后文举出刚柔以代几字，然后于刚柔说出善恶，以实前文几善恶之义。不知刚柔已在气质一边，是阴阳成形之事，非太极初亨形上之道也。程子气质之性，便从此刚柔二字看出者也。无为者，太极也。几也者，太极之动也。此时安得有质而可以刚柔言乎？刚柔既不可言，安有善恶？如谓刚柔见而始有善恶，则已成四象，而不得谓之几。如谓几中便有善恶，则又不得谓为刚柔皆有善恶，且与孟子子思大悖。如谓刚柔便是善恶，则又不得谓刚善刚恶、柔善柔恶。后之学者还当以孔孟为正，其在《周易》曰几者动之微，吉之先见者也，言吉而不言凶，则恶之不可以言几，明矣。

今曰几非两岐之名，然则孔子所谓太极生阴阳者非乎？如以阴阳必生于太极，为一时同生者乎？为异时各生者乎？曰一气而自具阴阳之理耳，张子曰一物两体是也。今即一物观之，未有不阴阳之两具者也。植物如草木，其可见者形也。而渐长渐大者，气也。是形气之合一，未有能分者也。动物如人，其四肢百骸形也。而情性之具于中者，神也。是形神之合一，未有能分者也。又如一物有上则必有下，有内则必有外，皆阴阳也。盖此一气出于太极，全是太和，则至柔者也。而其充塞天地，曾无一毫阻滞，则至刚矣。文王之释乾坤，以此为利。孔子之《文言》，便以为利者，义之和。和便是至柔之义。和出于利，利如利刃，便是至刚之义。利而和，和而利，此刚柔之合一而不分者也。龙战于野，便是柔而刚。亢龙有悔，便是

刚而柔。未有能分者也。周子谓静极而动，动极而静，此皆说在流行之际，非敦化之时也。若敦化之太极，则一理而动静具矣。噫，难言矣^①。

动而无动，静而无静，此则其见解最密处。

周子之诚言性也，其善恶言几也。谓性中有恶，恐与告子湍水、扬子善恶混之说同见。若谓性中止有刚柔，刚柔始分善恶，则刚柔善恶便是阴阳之上复加阴阳，便成四象，又不得谓之为几。总缘将几字认作两岐之名，故误耳。不知几字虽具有两仪，不可直以几字便认作两仪。孔子之言曰几者动之微，此正乾之亨，坤之亨处，尚未属在事上，尚未有形质可言，安得有善恶可分哉？其在人则发而中节之发字是也。其下曰吉之先见者也，不曰吉凶之先见者也，此便是性善的确实妙义。子思亲承孔子之教，所以曰发而中节谓之和中。夫人情之发不能中节，亦已多矣。乃不曰发而不中节者，以其率之于性，由太和长善之理而出故也。率之于性而即谓为中节者，性善故也。此便是孔子于几之初动，言吉不言凶之的旨。孟子私淑诸人，所以直谓为性善，其原皆由孔子《乾象》及《文言》而出。《乾象》言性之赋于天者，即天命之谓性也。至于利贞，其性已赋，则曰各正性命，保合太和。夫既谓为太和，曾有些子戾气乎？曾有恶之可得言乎？如有些子戾气，则必有阻塞不通者，安得有各正之性命乎？其《文言》言性之命于人者，即率性之谓道也。开口便曰元者，善之长也，曾有恶之可得言乎？盖人所秉之性，全由保合之太和而出，全是一片蕴藉之生机，故下曰嘉之会。嘉，美也，亦即善也。下又曰利者，义之和，和即太和之和。子思中节之和，即由此两和字而出。以其胸中全是太和，虽未到成事之时，而立事之干全在于此，故曰继之者善也，成之者性也。子思直谓为中节，直谓为和，而孟子亦遂直谓为性善也。今以子思之语证以常人之日用。喜乐，和气也；哀怒，戾气也。然哀痛之事或数岁不一见矣，如作哀矜之哀，则又恻怛之心，

① “噫，难言矣”，堂本无。

仁慈之本，太和之发也。怒为戾气，虽极暴厉人，未必日日有之，而喜乐二者则因景因事，随时可见，由此言之，则和气之中存而性之无有不善，概可知矣。孟子之乍见孺子，赤子知爱，皆不必圣贤，自然而然者也。今观人与人甫一相接，皆各有蔼然相合之情，未有甫与人接，便诟詈不已者也，是皆和气之充也。和也者，善之继，性之成也。后人未达《彖》与《文言》之旨，又欲牵扯《周易》以释天性，故将几字兼说善恶，竟与告子荀扬同为异见。乃程朱宗之，亦遂兼说气质之性。夫性何事也，而可以气质言乎？不知几字只是性之方动，率之则有善而无恶，不率则必为袭取，尽成恶趣矣。是外感也，非性也。此解自具于颜渊问仁章，及孟子乃若其情章。今欲明性字实义，不尽去从前之异解，不恪遵孔子思孟子之言，则性命之学难言矣。

周子无极图实本于先天八卦，盖周子之无极即八卦图之虚中。其左似坎，右似离，即先天之左阳右阴。特阳中有阴，阴中有阳，以寓根阴根阳之义。此周子之心得，知阴阳两不相离，又有相须互用之妙。观他下变合二字，便是乾重元亨，坤重利贞之理。然四象已在其中，故下遂列以五行。要当知周子所授，断有种穆之传。至无极图，则周子之另作者。何也？伏羲之先天非取则于河洛者乎？无河洛有先天乎？谁谓周子无所仿乎？

朱子曰：周子所谓无极而太极，只是说无形而有理，太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事。煦按既云太极是阴阳五行之理皆有，至与陆子论辨，如何又偏主无极？当知周子全是说流行之太极，必如《易》中，方是说敦化之太极。然太极必竟非图可画，所以周子特添出无极一图来，及细玩周子之无极便在太极图中，正是伏羲先天八卦耳。止就其图说，又与所画之八卦图绝不相合，为其所说阴阳动静是相连而生，与《周易》太极生两仪之说总不相合，何也？阴阳同生于太极，是一生俱生者也。

问孟子乃若其情，则可以为善，而周子有五性感动而善恶分，以善恶于动处并言，不同如何？朱子曰：情未必皆善，然本则可以为善，而不可以为恶，惟反其情，故为恶。孟子言其正，周子则兼其正与

反者而言也。煦按此论总与孟子性善之说不合，故与《周易》相违，孟子则深知《周易》者也。言性者当分别内外，须知那件是本来的，那件非本来有的，然后知孟子立言之意，然后能合《周易》之旨。盖《周易》一书全言性情，不实能洞明《周易》，其违孟而信周者，宜也。

问心本是个动物，不审未发之前，全是寂然静，还是静中有动意？朱子曰：不是静中有动意，周子谓静无而动有，不是无，以其未形而谓之无，非因动而后有，以其可见而谓之有耳。方其静时，动之理只在。伊川谓当中时，耳无闻目无见，但见闻之理在始得，及至动时，又是这静底耳。煦按此段极粹。

又曰：周子论几字，如复之初九，几善也，姤之初六，几恶也。煦按复姤皆象人身中事，非天地也。姤破乾体而成巽，是由浑然至善中而生此恶几，诚恶乎其后之长也。复破坤体而成震，是由端然静正中而动此善机，正喜其元善之动而来。若太极初生之阴阳，仍当于乾坤二卦求之，断不可曰阳善而阴恶。

又曰：几字自周子发明，尤亲切耳。煦按周子之几善恶，只是误信汉儒吉之先见一语，添出凶字，总由未知性善二字耳，予已辨正于《系辞》注中。

罗整庵曰：《通书》四十章，义精辞确，至于五殊二实，一实万分数语，反复推明造化之妙，本末兼尽，然语意浑然，即气即理，绝无罅缝，深有合乎《易传》乾道变化，各正性命之旨矣。煦按既知一实，则不可止言二实。然以二说实，固亦无不可者，乃既以为一实矣，而又加无极于太极之上，非自言而自背乎？

又曰：周子诚上章，诚即太极也。大哉乾元，万物资始，诚之源也，即阳动也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉，即阴静也。纯粹至善者，即太极之理有善而无恶也，故曰一阴一阳之谓道。阴阳即动静也，道即太极也，继之者善即诚之源也，成之者性即诚斯立焉。元亨，诚之通。利贞，诚之复，即太极静而阴也。大哉《易》也，其性命之源乎？《易》即阴阳互根，动静循环，而性命之源即阴阳动静之理，太极是也。图与书相表里如此。煦按道即太极也，是看道作所以然

之说，既知为诚之源，便在大本一边，如何说得阳之动，各正性命？上本乾道变化来，如何说得阴之静？又曰阴阳即动静也，便已是太极之发用，如何又曰道即太极也？反说回大本里面去了。观一阴一阳之谓，止说阴阳即是道耳。如何将阴阳说在用边，道字又说在体边？至于几善恶，则未明吉之先见一语，圣人止言吉而不言凶，必有故也。盖水之清浊，必有本源，未有源头既清，逮其流出，尚杂些须泥滓者也。可惜后学止向宋儒口头一句半句搜求道理，绝不向孔子《周易》破费死工夫，恐终不免趋易避难之弊。

邵子

邵子于天地间所有悉分为四，是即阴阳太少之推也。伏羲以之画卦，揲蓍以之命爻，举不能外，而况其它乎？要其大旨，亦只阴阳二者之交耳。故言《易》者，不可不知交字之妙。

宋儒于《周易》极精极深，无若邵子。至其来往之义，恐未尽当，故令后人指为卦变，亦偶疏者也。夫来则太极生两仪之事，往则内外卦分界之旨也。来谓源头，往谓由此而前进也。《周易·彖传》确有明证，邵子谓往谓往日，来谓将来，较诸先天图，止可以言阳而不可以言阴，是得半之说也。详见原卦来往条内及卦变下。

其释方图，本于孔子之《说卦》，然亦未尽方图及孔子之妙。夫方圆者，天地既交，将已有质，故方之以明其静也。又纳之于圆图之中，其妙则以气用者在中，以形用者在外，是即形之既成，虚灵居中，而肢体外卫之象也。论形则天外而地内，论理则形外而神内，此即天地既交之象也。以爻而论，得初爻者在中，得中爻者在外，得末爻者又在其外，而乾之与坤，乃浑沦包之于外，明天地间成形成性者，即天地所生之万物也。

天根月窟创见于邵子，释先天八卦一图，深达阴阳始终之妙，详见首卷原图。

道为天地之本，天地为万物之本，此即乾象统天之说，而子思语

大莫载，语小莫破，亦是此旨。

邵子择语：“孔子赞《易》自羲轩而下，序《书》自尧舜而下，删《诗》自文武而下，修《春秋》自桓文而下。”

“乾坤纵而六子横，《易》之本也，是言先天图。震兑横而六卦纵，《易》之用也，是言后天图，然后天即先天之既交也。”煦有二方图，皆为先天而设。

“得天气者动，得地气者静。”“木之枝干，土石之所成，所以不易。花叶，水火之所成，故变而易也。”“图虽无文，吾终日言而未尝离乎是。气者，神之宅也。体者，气之宅也。”煦按神象太极，气象阴阳，体象形器^①也。“水者火之地，火者水之气，黑者白之地，寒者暑之地。”“草伏之兽，毛如草之茎。林栖之鸟，羽如林之叶。”煦曰水游之物，鳞如波涛之纹。“天地之气运，北而南则治，南而北则乱。”“在水者不暝，在风者暝。”走之类上睫接下，飞之类下睫接上。”“飞之走，鸡鳧之类。走之飞，龙马之属。”“鹰鹞之类食生物，阳也。而鸡鳧之类不专食生，阳中之阴也。又虎豹食生物，刚也。而猫犬之类食生又食谷，刚中之柔也。”

“凡人之善恶形于言，发于行，人始得而知之。但萌诸心，发于虑，鬼神已得而知之。”煦曰灵机触响而动，天之听也。虚机倏觉而明，天之视也。

“人之神则天地之神，人之自欺，所以欺天地。”“《易》有实数，三而已。参天者，三三而九。两地者，倍三而六。”“学不至于乐，不可谓之学。”“海潮，地之喘息也。所以应月者，从其类也。”煦曰月与地同德，见附论日月中。“植物体纵，动物体横。”煦曰人宜横而纵，是动植之兼体也。故最灵于万物。“动物自首生，植物自根生，自首生者命在首，自根生者命在根。”“起震终艮一节，明文王八卦也。”“天地定位一节，明伏羲八卦也。”“有温泉而无寒火，阴能从阳，阳不能从阴也。”煦曰阳能入阴，阴不能入阳也。“天下之事始过于重，犹

① “器”，库本作“气”。

卒于轻。始过于厚，犹卒于薄。况始以轻，始以薄乎？”“天何依？曰依乎地。地何附？曰附乎天。天地何依何附？曰自相依附。”“天依形，地附气。”

朱子曰周子从理处看，邵子从数处看，都只是这理。煦按数而无理，安得有数？唯非理而误认为理，乃真无理者也。若孔子之《易》，正是因卦因爻而论，斯理在其中，数亦在其中矣。偏于数者，犹且不能遗理。恐偏于理者，将必有《易》外之理，故邵子必不可忽。邵康节先生知虑过人，遇事能前知。程叔子尝曰其心虚明自能知，先生于凡物声气之所感触，辄以其动而推其变焉。于是掀世事之已然者，皆以先生之言先之。煦按此方可与言数学者。近时亦有数学，善藏其用者，使人敬之，予尝叩其实得，却无他奇。

程子

大程子^①云，圣人用意深处，全在《系辞》，《诗》《书》乃皆格言。观《易》须识时，然后见逐爻之间，尝包涵数义，圣人尝取其重者为之辞。先生此言，真知《易》者。

河南刘氏曰，大程夫子达于从政，以仁爱为本，某尝问先生以临民，曰使民各得输其情，问御史，曰正己以格物。

河南朱氏曰，先生之学以诚为本，盖诚者天德也。先生得圣人之诚者也。才周万物而不自以为高，学际三代而不自以为足，行贯神明而不自以为异，识照古今而不自以为得。

蓝田吕氏曰，先生其自任之重也，宁学圣人而不至，不欲以一善成名。宁以一物不被泽为己病，不欲以一时之利为功。其自信之笃也，吾志可行，不苟洁其去就，吾义所安，虽小官有所不屑。

问《定性书》云，大率患在于自私而用智，自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。朱子曰君子之学，莫若扩然而大

^① “子”，库本作“夫子”。

公，物来而顺应，自后许多说话都只是此二句意。艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，此是说扩然而大公。孟子曰所恶于智者，为其凿也，此是说物来而顺应。第能于怒时，遽忘其怒，是应扩然而大公，而观物之是非，是应物来而顺应。煦按明道答横渠《定性书》，是二十二、三时所作，大公即《西铭》所言也，顺应即《中庸》率性之率字。

又曰，横渠有意于绝外物而定其内，明道以为须是内外合一，动亦定，静亦定，而应物之际，自然不累于物，苟只静时能定，则动时恐被物诱去矣。

问明道云内外两忘，是内不自私，外应不凿否？朱子曰是大抵不可以在内者为是，而在外者为非，只得随理顺应。煦按不可以在内者为是，此语有大病，与告子杞柳之喻相似。缘只认得因物付物为顺，不知程子止是论性，须体认子思发而中节一句，方有着落。何也？发而中节者，本乎中也，即率性之谓也。率性而中节者，性善故也。不率于性，必至千差百错。

问明道云学者识得仁体，实有诸己，只要义理栽培一段。朱子曰这道理只熟看，久之自见。煦按必如程子此语，方为知性者也。何尝与孟子集义之说有差别？

程子体用一原，显微无间二语，非深达一贯之旨者不能。

程子曰：曾点、漆雕开已见大意，非实有玉尺在手，乌能较二子之短长？

程子说仁，便实去做仁，说诚便实去做诚，宋儒脚踏实地者止此一人。论其造谊，与深积力久者相似，盖曾子之亚也。

明道所谓扩然而大公者，虚之体也。物来而顺应者，灵之运也。

张子

张子《西铭》是言理一，不是言分殊，但解分殊中之理一，方能一以贯之。

张子《西铭》从《论语》问禘章，与《中庸》郊社之礼节，及《礼记》

万物本天人本乎祖，并哀公问理会出来，观其气概，横塞天地，与孟子浩然同矣。其《正蒙》诸篇，则全从孔子《系辞》与《说卦》理会出来，然细观宋儒之书，要唯张子一人之论，全是理会《易辞》而出。

分之必殊，原不待言。即如一人也，耳目口鼻，颧额辅颐，无不同也，然终古无两人相肖者矣。圣人之裁成辅相，皆是于理一上做工夫。子思之位育说归率性之道，孟子之万物皆备说出诚身之乐，皆是惧人徒知分殊，而不知理一也。

帅，吾其性^①。帅字去声，非入声也。即孟子气帅之帅，言为主也。

朱子曰：天理人欲之分，只争些子，故周子只管说几字，然辨之又不可不早，故横渠说豫字。

张子天资最高，看他将化之与神，气之与虚，两仪之与太极，打合一片，是何等见识？今将《正蒙》最精者标而出之。

张子择语：“散入无形，适得吾体。聚为有象，不失吾常。”“聚亦吾体，散亦吾体。”“有无混一之常。”“若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性天人不相待而有。”煦按此谓形器资虚而立，实吾儒之的传。若谓形器为虚，则同释氏之论矣。要亦形上之道形下之器二语，见得精耳。“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。”煦曰：日光附月与地而始见，丽于虚则无由自见，是丽于实也。“文理之察，非离不相睹也。方其形也，有以知幽之因。方其不形也，有以知明之故。”煦曰：此与周子动静互根同义。“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。”煦曰：张子妙于言气，本形上形下二语来，非气则曷由形乎？“由太虚有天之名，由气化有道之名，合虚与气有性之名，合性与知觉有心之名。”“神者，太虚妙应之目。”煦之言灵亦犹是也。“两不立则一无可见。”“造化所成，无一物相肖者。”“一物两体，气也。一故神，两故化。”“阴阳之精，互藏其宅。受者随材各得，施者所应无穷。”“木金

^① “帅，吾其性”，库本无。

者，土之华实也。其性有水火之杂。”“天体物不遗，犹仁体事无不在。”煦曰此则参赞位育不难。“天之知物，不以耳目心思，然知之理过于耳目心思。”“圣人尽性不以见闻恣其心，其视天下，无一物非我。”“有不知则有知，无不知则无知。”“必物之同者，己则异矣。必物之是者，己则非矣。”“久者一之纯，大者兼之富。”“易一物而三才。”“凡可状者皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也。”“至虚之实，实而不固。至静之动，动而不穷。”

阴阳之义，张子所云一物而两体者是也。

《西铭》不止言体，全是言用，其必从大原说出，是要人不可遽作分别耳。各正性命以后，天下之分殊原不待言，张子本意只是由其分之殊，推明理之一，使知生身之原，胥原于生物之大原而已。

煦按知化则善述其事，穷神则善继其志。志在事先，述在继后。何谓继？便是继之者善。何谓述？便是体仁长人四句，其下承之以君子行此四德句，而曰乾元亨利贞，则述可知矣。张子本领只是得力于《周易》，遂令人骇其入理之深。

整庵罗氏曰：张子《正蒙》由太极有天之名数语，亦是将理气看作二物，其求之不为不深，但语涉牵合，殆非性命自然之理。尝观程伯子之言，有云上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，只将数字剔拨出来，何等明白。学者若于此处无所领悟，吾恐其终身乱于多说，未有归一之期也。煦按此四句，首二句原不可易，即《中庸》天命之谓性，盖气化便是天之大用，各正之太和是也。其合虚与气便是言生人所受之性，长人之善正在此中。只因宋儒有气质之性一说，便将这个气字也看坏了。岂知性是虚灵的，气只是形体，性必附气而具，特不可认气为性耳。至第四句则不能无弊，盖性中未始不含知觉，性中却说不得知觉，必如孔子贞固足以干事，方是说性中之含蕴。《系辞》又云天地絪縕，万物化醇，方是此时之事，便是其体谓之易。易之一字便合天地间之大体大用，而兼有之。自太极生出，至于有形有质之万物，如男女居室以及圣人参赞位育之妙用，非人之有也，皆《易》之用也。乌得专

言体乎？道也者，大用之所在也，亦不得说在理^①边，看作所以然。

敬轩薛氏曰：张子曰一故神，即神无方。曰两故化，即易无体。煦按两者一之体，一者两之神，故曰两不立，则一无可见。

朱子

朱子有希圣希贤之心，有博文约礼之学，后人但护惜其名，而不是正其道理，恐非朱子之所乐。

朱子之解，惟虚灵不昧四字极妙，惟无穷尽无方体六字极确，其它性道之说，不能不间有出入。

问心本是个动物，不审未发之前全是寂然静，还是静中有动意？朱子曰不是静中有动意，周子谓静无而动有，不是无，以其未形而谓之无。非因动而后有，以其可见而谓之有耳。方其静时，动之理只在，伊川谓当中时，耳无闻目未见，但见闻之理在始得，及动时又只是这静底耳，此解最粹。

敢于背孔而不敢背朱，皆见其宫墙而未见其富美者也。

紫阳，孔子之功臣也，学紫阳而忘孔孟，是习其流而未竟其源，乐其外华而未察其内美者也。

朱子之学以学为学，后儒之学以讲为学，子曰君子欲纳于言而敏于行。

朱子生平得力，《易》不如《诗》，《诗》不如四子书。

朱子集于群儒既倡之日，周子开于一儒未起之先，则周子之时势较朱子为难。

有借朱子而指摘阳明者，圣人之门贵行不贵言，使朱子而居阳明之时，不识能逮阳明之事功否？

朱子之学亦极博矣，而其粹精尽在《四书》，盖生平之功力独萃于此故也。第于《中庸》以道字解为路字，率字看作行字，中和位育必欲

① “理”，库本作“里”。

分别到底,不识于一贯之旨有合否耶?自来论先儒者,皆乐道其长而不欲斥其短。第吾儒传授圣学,但当以圣人为师,衷诸圣言而止,背圣而宗儒,岂学者之自命乎?且但取其长而不察其短,不唯非择欲其精之旨,但恐流为道谀之亚耳,正恐先圣先贤未必乐有谀我者也。以取功名,宗一家言可也。以明圣学,则是非断不可以无辨。

汉唐以来,担当圣学,无如朱子。后儒不唯无学朱子者,并识朱子者亦鲜。

阳明诋朱子为杨墨,甚矣。夫朱子固兢兢乎学孔孟思曾之正学,欲以传圣人之道,以垂教万世者也。第于《四子书》中所释,有与四子之旨微有不合者,煦于《四子书》中已详辨之矣。

程朱

学孔孟者,浅深异候,要亦各有短长,乃于程朱,则录其长而弃其短,或更目所短而亦以为长。于陆王则摘其短而弃其长,或更目所长而亦以为短。不尽读古人之书,不深察各家之奥,徒信耳以论古人,岂持平之论乎?大都自汉以下,凡克留心圣学圣道,皆孔孟之徒也,只宜以子夏笃信圣人之评评程朱^①,以子张好高务外之评评陆王,庶有似焉。要亦不尽然也,陆王固狂之流,而参赐之亚也。夫人之溺于利禄也,甚矣。学圣之徒数百年不一见,如尽刻以绳之,正恐后人之裹足而不前矣。

袭程朱之绪馀而哓哓不休,匪惟^②尚口之可虑,抑亦近名之足羞矣。

程、朱、游、夏之徒,十哲之配,先贤之亚也。虽未尽入圣域,亚颜曾一等矣。子贡晚年得闻圣道,固宜在四配之列^③。

① “程朱”,库本作“朱程”。

② “惟”,库本无。

③ “子贡晚年得闻圣道,固宜在四配之列”,堂本无。

周易函书别集卷十三 篝灯约旨七

诸儒

孔子之一字何等尊贵，曾子之明字何等确切，子思之中字何等浑沦，孟子之浩字何等扩大。

孔子犹天，颜曾思孟日月也，诸儒星也。试以《学》《庸》两书，较后世诸儒之所得，其浅深高下，当自豁然。

颜子之乐不易到，且学孟子集义之谦。孟子之义不易集，且学孔子时习之悦。学圣人之学，固当以孔颜思孟为准的，然孔之美富，犹天之不可阶而升矣。曾之切实，犹觉太简。思之深邃，犹觉高华。可以身体力行者，惟孟之集义养气^①，四端充扩之语，近而易求。孟子曰人皆可以为尧舜，期许不嫌太高，致功必先有据，吾窃有以私淑之矣。后儒之论说，有能如孟子之亲切著明，愚虽不敏，亦当以瓣香奉之。

邵子之《易》，盖亦极精极微矣，然皆图象中领悟得来者也，故于经文未有注释，或亦有不足者存乎。至其发明往来二字，亦有讹误，后儒^②引之，以为注释。学者泥而不达，亦能使《周易》之实理不大显露，至其有取于扬子则非。

张子天分极高，但取资于六经，而有无隐显交关处，实能见到活泼泼地，此岂中人以下所可能乎？至其诠释经书，或亦有未当者存，然而长处不可掩也。

① “气”，库本作“浩”。

② “儒”，库本作“人”。

荀子性恶之说，愤词也，欲其勤学以修礼立政，归诸圣人之参赞耳，去扬子伪学远矣。恐以气质言性者，反不免有纯驳之辨。

陆子天分极高，见地极超。后人信耳，黜朱而贬陆，皆未尝即二子之论，而考其实也。

后人读书，知有功名已耳。及语以圣人之学，则又高谈阔论，褒贬古人。逮征诸实见，不过然人所然，否人所否，胸中绝无确实把柄，要亦信耳者也。夫学圣学者，尝数百年不一见，即如陆王亦可为聪明卓绝者矣。乃今之学者薄之，其薄陆王者，又皆急功名趋势利，但学时文者也。岂陆王之不予若乎？何不揣之甚也。须知朱程陆王悉皆孔孟之徒，特其姿性有高明沉潜之别耳。设此数人同生春秋时，要皆宫墙中人，未易轩輊者也。夫高明沉潜，两不相能，亦易辨矣。必务争之曰某者胜，某者负，某者是，某者非，即此必争之心，便非孔圣及门所有。但当辨别精粗，各存其是而可耳。

汉儒至董子而圣学始倡，即道之大原出于天一语，其原本出于《中庸》，而宋儒遵之，悉莫能外。今观《天人三策》及《繁露》一书，尽有极精极微，非后儒所能及者。窃忆独创之难，不似后儒共和之易也。今之议董子者，大约据《天人三策》而论之。至于《繁露》，未有轻置一语者。岂其未尝寓目也，恐未能尽悉董子之意也。然而周子固开宋儒之始，而董子于群言惑乱之时，独倡为天人合一之说，董子之功伟矣哉。

董子曰道者，所由以适于治之路也，仁义礼乐皆其具也。又曰设诚于内而致行之。又曰正其谊不谋其利，明其道不计其功。此皆扶持正学，极有见地者也。然其本领，尽在《繁露》一书。

董子择语：“天积众精以自刚，圣人积众贤以自强，天序日月星辰以自光，圣人序爵禄以自明。”“阴道尚形而贵精，阳道无端而贵神。”“欲致精者，必虚静其形。欲致贤者，必卑谦其身。”“我不自正，虽能正人，弗予为义。人不被其泽，虽厚自爱，不予为仁。”“孝子之行，忠臣之义，皆法于地。”“刑反德而顺于德。”“天显经隐权，前德而后刑。”“匿病者不得良医，羞问者圣人去之。”“民无所好，君无以权

也。民无所恶，君无以畏也。”

扬子好奇而妄作者耳，徒以奇字奇解惑乱天下，所以有《太玄》之作。究其实际，全无用处。岂知《周易》小用之而趋避之道在，精用之而性命之道在，大用之而位育之道在乎？《太玄》亦言吉凶，毕竟是不可试验之吉凶。即其卦起中孚，毕竟非天根月窟之正理，自其依傍《周易》，另作一种法套出来，遂使后来好名之士，不顾道理之合不合，皆人人擅作者之场矣。岂知天下无二道，《周易》之外不容更有《周易》，非以《周易》大中至正之道衡之，不可得而辨也。杨墨充塞仁义，孟子曰能言距杨墨者，圣人之徒也。《太玄》乱《易》甚于杨墨，学孔孟之学者宜何如摈斥也。

《太^①玄》之拟《易》，《中说》之拟《论语》，拟其辞之似耳。衡以大道，则索然无味。然《论语》之中有克复之仁，有一贯之道，而彼何有乎？徒见其不知量耳。学者欲明至道，详味六经，熟参四子书而已足矣。

马融、王通、郑康成、虞仲翔、荀慈明，皆传经者也。王肃之兼义，虽未能尽合，而略例一书，则《周易》之大意已在其中，盖见其概而未见其精也。

圣学至唐亦已微矣，韩子之原性原道虽未尽醇，然而矫矫铮铮，固亦未可诬也。

涑水司马氏^②

仁宗国嗣未立，人莫敢言，谏官范镇首发其议，司马先生继之。疏三上，帝感悟，曰送中书。先生见韩公等曰，诸公不及今议定，异日禁中夜半出寸纸，以某人为嗣，则天下莫敢违。皆拱手曰，敢不尽力，于是遂立英宗为皇子。煦按此皆预养于宫中者也。其非预养

① “太”，库本无。

② “涑水司马氏”，库本作“司马公”。

者，当又不同，后人援以为兴献王之例，未当。

豫章罗氏^①

罗先生教学者静坐中，看喜怒哀乐之未发谓之中，未发^②作何气象。朱子曰罗先生说终恐做病，如明道亦说静坐可以为学，谢上蔡亦言多着静不妨，此说终是小偏，才偏便做病，道理自有动时，自有静时。煦按辟静字非也。人到纷扰时，何能体到精微？其敬字则动与静之工夫也，但只说敬，则已在心之发处了。

延平李氏^③

延平李先生曰若说静处有而动处无，则非矣。

又曰唯求静于未始有动之先，而性之静可见矣。求真于未始有伪之先，而性之真可见矣。求善于未始有恶之先，而性之善可见矣。

所谓未发以前气象，亦止要见得本体湛然，如明镜止水而已。明镜无尘，止水不波，心体之静似之。

西山蔡氏^④

朱子曰康节之书固自是好，而季通推得来，又甚缜密。若见于用，不知果如何？恐当绝胜诸家也。煦按康节之书有用，而季通之书果何所用也？

整庵欲为《书传》，未及为，遂以属先生，《洪范》数学久失其传，季通独心得之。然未及论著，曰成吾书，沉也。煦按在易而言数学，

① “豫章罗氏”，库本作“罗从彦”。

② “谓之中，未发”，库本无。

③ “延平李氏”，库本作“李延平”。

④ “西山蔡氏”，库本作“蔡季通”。

已非《周易》本旨，至于《洪范》亦得为数乎^①？《洪范》而为数学，抑谁氏之言乎？

九峰蔡氏^②

九峰先生序《书》曰：二帝三王之治本于道，二帝三王之道本于心，得其心则治与道可得而言矣。何者？精一执中，尧舜禹相授之心法也。建中建极，商汤文武相传之心法也。煦按《书序》皆不可易之至论。

序《洪范》曰体天地之撰者，《易》之象。纪天地之撰者，《范》之数。然则《易》无数乎？何其悖也！

又曰有理斯有气，有气斯有形，形生气化，而生生之理无穷焉。天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。煦按此皆易理也，皆由阴阳既合而生，非《范》数孤阳独行之理也。

又曰顺数则知物之所始，逆数则知物之所终。煦按顺逆说倒了，仍是邵子之说。

敬轩薛氏^③

薛敬轩曰静虚者，正也，义也，太极之体以立。动直者，中也，仁也，太极之用以行。煦按亦不宜分说动静，乾之《文言》君子体仁四句，动乎静乎？又按周子主静，朱子主敬，窃意敬字说在静时，亦不能无弊。何也？朱子之注明德也，固曰天之所赋于我者，虚灵不昧。既曰虚灵，可知匪灵不虚，匪虚不灵矣。今要将一个敬字就中填实，必无以存虚灵之体，是已着在用边，成动而不静者矣。夫孔子之言

① “洪范亦得为数乎”，库本无。

② “九峰蔡氏”，库本无。

③ “敬轩薛氏”，库本作“薛敬轩”。

敬,固皆说在有事一边者也。其樊迟问仁,则曰居处恭执事敬矣。夫居处之恭,是专欲此身之无偏邪倚顿^①也,身也而非心也。彼清虚之在中者,固自若也。至于执事乃始言敬,非在作用边乎?其于仲弓固曰出门如见大宾,使民如承大祭。夫出门使民,非作用边乎?即在《中庸》说出戒慎不睹,恐惧不闻,亦是惧睹闻之搀和,不能如未发之中虚灵不昧耳。今将一敬字凭空填实,彼虚灵不昧者曷在乎?大本之不存,奚为而有达道?固知主敬之说,不若主静立人极之说,为足亘千百世而无弊也。

又曰孔子言太极是指理言,周子言无极是指此理无形而言。煦按此竟视孔子所言之太极为有形者矣,若说无极二字只是发明太极中无声无臭之妙,如此则用作太极之注脚可也,亦不宜加于太极之上。

敬斋胡氏^②

胡敬斋曰工夫宁下而勿高,宁沉而勿浮,贵博而不贵杂,贵精而不贵悬。

又曰敬该动静,兼内外。又曰程子曰欲息思虑,便是不息思虑。有意于坐忘,即是坐弛。敬则自无此患。

月川曹氏^③

曹月川曰周子所谓无极而太极者,盖谓无形象无方所,极谓至极,理之别名也。太者,太无以加之谓。煦谓如此以言太极,方是真太极,切不可竟作图看。又曰以通行而言则曰道,以至极而言则曰

① “顿”,库本作“倾”。

② “敬斋胡氏”,库本作“胡敬斋”。

③ “月川曹氏”,库本作“曹月川”。

极，以不杂而言则曰一。煦按此方是道字正解。

阳明王氏^①

阳明曰无善无恶者心之体，有善有恶者意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。一时学者心仪口诵而艳称之，不知此四言大有语病。夫以无善无恶而言心体，仍是周子无极之说，恐与顽空何异？孔子释乾之四德，皆属天道一边事。其于元之既亨而利贞也，便曰各正性命，保合太和。既有保合之太和，有乎无乎？不待辨而明矣。《文言》首两节全言性之未发，故次节曰足以足以云云，足以而仍未发，则其所蕴可知矣。其言元曰长善，亨曰嘉会。嘉，美也，亦美其善也。利曰和义，和即太和之充也。贞曰事干，犹云作事之主脑，皆未发之义也。有乎无乎？不待辨而明矣。或以太和指气而言，夫气固未有离理者也。只缘为学之初，外袭之念，不能不杂，故无善无恶者，欲其心之虚耳。以此为心之体，则大非也。故以为无恶犹可，兼无善而言，失性善之旨，则断断乎不可。

其曰有善有恶者意之动，亦大非也。夫意之动而有恶也，是有知有识之后，由耳闻目见而入，藏匿于中，而渐次发生者也。今观一月二月之婴孩，便知亲母，彼其意中，亦有何念？可以恶言乎？其必兼善恶而言意，始于周子几善恶一语。此缘周子未明几字之妙，又误信汉儒于吉之先见一语添出凶字，遂至贻误后人。此皆未明几字之妙也。夫几者，动之微也，非两岐之名也。周子本太极而言其所发，则不得不以两岐之说，求合乎阴阳之义。然周子已知此处善恶二字原有语病，故于后面补说刚柔二义，谓刚有善恶，柔有善恶也。然既别为刚柔，又于刚柔之中而别为善恶，则已在四象之列，而不可以言几。不知几者，止是动之微耳。太和之发由长善而出，有何恶之可言？故孔子止言吉之先见，而不复杂以凶字，非无故也。盖本

^① “阳明王氏”，库本作“王阳明”。

天而动,则全是太和,赤子之良知可征也。孔子曰体仁足以长人,体此天也。子思曰发而皆中,动于天也。孟子之恻隐羞恶辞让是非,皆于端倪呈露处言意之方动,遂确乎以为性善云耳。此际又安得有恶之可言而以为有也?夫动而有恶,皆耳闻目见,缘感而入者,故孔子之教颜渊也,曰非礼勿视,非礼勿听,防之于将睹将闻之际。子思之作《中庸》也,亦曰戒慎不睹,恐惧不闻,防之于未睹未闻之先,惧泥沙之搀和清源,朱绿之污染素质也。孟子曰非由外铄,盖诚知外铄不必尽善也。安得谓意之动,而便有恶乎?子思曰发而中节,发即意之动也。发而有恶矣,犹可以中节言乎?颜子不远之复,复谓本然之天,远谓后来之杂也。若说意动便有恶,则颜子之复亦可云复于恶乎?若说本然之天无善,则亦可云复于无善乎?

至以良知说在格物之先,似与《大学》先格物后致知^①不相类矣。不知《大学》之知乃极致之知,是由格物而得之者也。阳明之良知是赤子之知,审别物类,分辨好丑,虽至愚极陋,莫不皆有者也。此阳明之卓识也。

阳明之语属员也,曰缘此数病,良知之所本无,只因良知昏昧蔽塞而后有,若良知一提醒时,即如白日一出,魑魍自消,此语便是性善确证。试问昏昧蔽塞者,外之袭乎?抑中本有者乎?如知非中本有,则不辨自明,而意之动而有恶,可知非确论矣。

阳明之传,唯王时槐最得圣道之精。时槐,刘文敏之弟子也,罢官后反身实证,始悟造化生生之几,不随念虑起灭。其论性曰孟子性善之说决不可易,使性中本无仁义恻隐羞恶,何从而生?且人应事接物,如是则安,不如是则不安,非善而何?煦按此则知时槐之见地确矣,故凡不知性善之说者,煦皆不敢以为知道。

许孚远亦阳明之传也,其言曰以性无不善,故知无不良。

孔子之门,亲得圣人以为之师,而得闻一贯者,仅曾子一人。阳明生数千年之后,而得闻一贯者也,宜乎知阳明者之鲜也。

^① “格物后致知”,库本作“致知后格物”。

周子发《周易》之精，开宋儒之始，较朱子之集成者难矣。而无极一图实有以发太极之秘，传圣道之精，自是以后，不达《周易》而漫言性理者，皆学也，而非道也，然亦不能无误。

陈白沙矜慎自持，与朱子相似，大约闽广学者多是如此。至其作用，恐不逮阳明远甚。夫圣人之学，明体达用，经纶参赞，皆分内事，不徒作自了汉也。孔子之栖栖，孟子之皇皇，皆是如此。若白沙者，自治则有馀者矣。

元之学者，人多美静修而薄鲁斋，是未察孔子之于《春秋》，为何如时也。不遇盘根错节，不足以别利器。人果以圣贤之学自命负，焉所往而不可？

不尽阅各家之书，尽得各家之意旨，辄闻人之所闻，恣为褒贬，是犹隔纸窗而睹人形，自谓已确，不知止属影响耳。佛老固有差别，陆王固有短长，然必尽观其书，知其差别在甚处，短长在甚处，然后持论，始可以服人之心。孔子之于老子，犹适周问礼焉，不闻有薄之辟之之一语。周子之太极，邵子之理数，传授之者始于希夷，希夷固老氏之亚也，不闻并太极理数之说而俱非也。顾乃不满于后儒之心，窃虞其量狭而多忌矣。亦胡不思之甚耶？天覆于上，地载于下，六合之内，何所不容？岂以其精也粹也而收之，粗也恶也而屏之乎？择术而进，随人之材分，然广博之物，非广博之器则承受难矣。

朱陆阴阳形器之辨

乾坤者，阴阳之物也。卦爻不离阴阳，故卦爻不离时位。乾以神用，流行而不息，故圣人法之以征时。坤以形用，有定而不移，故圣人体之以征位。阴阳者，太极亨动之灵机。凡气之流行不息，体之一定不移，非是莫为之宰。是固方出于太极，全具太极之神，能物物而不物于物者也。周子之诚，太极也。几，两仪也。于诚几之中添一神字，便为其能不物于物也。张子曰神者，太虚妙应之目，便是说在灵动一边，非太极浑沦之时矣。朱子执为形器，则是有形有体

之物，乃得具此两仪，而流行之气征于天运。运于无形者，皆不得而有之矣。陆子辨之，取始终晦明奇偶上下尊卑之属，皆无形之阴阳，而时之与位，形之与神，乾之与坤，兼有之矣。今取朱陆往来之书，以辨证于左。

朱子曰：“《大传》曰形而上者谓之道，又曰一阴一阳之谓道。”象山曰：“一阴一阳已是形而上者。”朱子答曰：“《大传》既云形而上者谓之道，又曰一阴一阳之谓道，此岂真以阴阳为形而上者哉？正所以见一阴一阳虽属形器，然其所以一阴而一阳者，则道体之所为也。”

煦按太极阴阳非有二也，阴阳即太极之既动，能亨太极之大用者也。太极者，主宰之阴阳。阴阳者，运行之太极也。特因太极无形，主宰于中，不可言说，故第从太极之动处说起。孔子之言道也，既说出一字便是太极，而又必说到贯，便是此一之流行处。道也者，天命之大用，充塞昭著于天地间者也，故子思遂称为达道。大本则性也，而非道也。《周易》本言性道之书，因太极之精切，天命之蕴含，非可言说，故多说在大用一边。如先天图之两仪，文王之乾坤，周公之九六，孔子之分而为二以象两，皆是从阴阳说起，而阴阳之所从来，俱从而置之，非图可画，非言可说也。既曰一阴一阳之谓道，又曰形而上者谓之道，道字说在用边，形字说在迹象一边，皆太极之动，一元之亨，著见流行之会，特未至成形成器耳。若形器已成，则形器也，而非道也。器则有质，在重浊一边，故曰形而下者谓之器。《中庸》之言性也，虽从大本说到天命，毕竟未发之时无可言说，故但指其位而证之，谓为中焉而止耳。以所性之中，非阴阳之所可言也。今既有阴阳可指，故止说在道字一边，而又以为形上之事也。今曰所以一阴一阳则道体之所为，是将道字为本，阴阳为用，阴阳与道打成两截，不唯非夫子一阴一阳为道之本义，并非一以贯之之旨矣。岂知阴阳方由太极而来，原在两仪之地，此后所成之四象八卦犹不可以形器论，况阴阳乎？盖阴阳方出于太极，流行于形器之中，无体而有用，故直以为道也。道也者，非形器可得而拘，故又曰形而下者

斯谓之器也。

象山复之曰：“始终晦明奇偶之属，何适而非阴阳，是以立天之道曰阴与阳。”

煦按①陆子引天道二语最确。盖天道但有阴阳可言，非有形器者也。今顾以一阴一阳为非道，而直谓为形器，为昧于道器之分，则孔子一阴一阳之谓道，此语非乎？朱之显背于孔莫此为甚，第证以孔子之言可矣。总由认阴阳为形器，而不知阴阳全是太极方出之大用，全以神行，故能兼无形之气，有形之器，胥能合体。而初非有两，观陆子所用四十字，如先后始终，动静晦明，上下进退，往来阖辟，盈虚消长，尊卑贵贱，表里隐显，向背顺逆，存亡得丧，出入行藏，皆无形无器之阴阳，则阴阳之分位，断可识矣。

朱子答曰：“若以阴阳为形而上者，则形而下者复是何物？”

煦按凡有形器者皆物也，非阴阳也，阴阳特具于其中耳。

“凡有形有象者皆器也，其所以为是器之理者，皆道也。”

煦按此曰有形有象者皆器，是误看形上之形为形器之形矣。乌知此形字，即乾象中流形之形②，即《中庸》形著明动之形，不可以迹拘者也。若形下之形，乃始谓之为器。此形字亦在动用显著一边，亦不可以形器言③也。盖形上形下二形字，虽皆阴阳之所形，而形则不同。形上之形是形之至轻清者，无形之形也。形下之形是形之至④重浊者，有形之形也。有形之形可以体求，无形之形不可以迹拘，故孔子遂有道器之分。若以形上之形便谓为器，则下句为赘言矣。当知阴阳之妙，资气以动，故可以形而上，又可以形而下也。上文犹说道体，至此则直谓之道，不独将道器打成两截，并将道字分际亦错看了。盖道止在大用一边，原与大本一边无涉，故子思曰率性之谓道。性，大本也。道，大用也。故子思遂以达道说在已发之后。

① “煦按”，堂本无，下同。

② “形之形”，库本作“行之行”。

③ “言”，库本无。

④ “至”，库本作“最”。

今既以阴阳为形下之器，又曰有形有象者皆器，则是认阴阳为有形有象之器矣。请问始终晦明，朝夕尊卑上下等，是阴阳乎？非阴阳乎？为有器者乎？为有象者乎？此不待辨而自明者也。

“来书所谓始终晦明奇偶之属皆阴阳，所以谓之器。”

煦按始终晦明，何器可言？此中惟奇偶二字由大衍之数而成，见蓍之有形，遂谓为器耳。然蓍之所揲，虽有奇偶之数，而蓍中所蕴，则太阴太阳少阴少阳，其义固有四种，非直画一奇偶，而遂可以使卦体之成也。即卦之既成，画出重交单拆，乃始有象，其卦究何象乎？不过象阴阳之太少耳。然奇偶止有二象，将谓奇偶为少阴少阳，而已缺却太阴太阳。将谓奇偶为太阴太阳，而已缺却少阴少阳，乌能成卦？夫太阴太阳少阴少阳见于蓍中者，有何形器可象？即圣人拟为重交单拆，亦但分别动静，想象其道理合当如此。即后世圣人拟为连断之形，亦非有形器之可拘也。予尝谓《易》中卦爻皆是先天，正谓蓍中之阴阳老少，原不当以形迹求也。

“独其所以为是器之理，如目之明，耳之聪，父之慈，子之孝，乃为道耳。”

煦按既以聪明慈孝为道，聪明由既用而见，慈孝由有作而见者也。谓为道也诚当，然聪明慈孝，必有所由以聪明慈孝者。予诚不知又将何者为所由以聪明慈孝者也。今既以道为形器之所以然，又以聪明慈孝为道，然则聪明慈孝即形器之所以然乎？且止论阴阳，而牵入聪明慈孝，与阴阳何涉？言耳目而不言心性，宜乎其执阴阳为形器也。太极之与阴阳，一理而分体用者耳。性与道，一心而分未发已发者耳。太极者，天地之性。性也者，人身之太极也。人知发而为达道，不可以形器相求，乃顾以太极之动谓为有形有象，何欤？子思不曰性之谓道，而曰率性之谓道，盖性之与道，一事而分体用者也。性不可以明言，子思但谓之为中，至于发而中节，然后谓为达道，则是道之为言，全在大用一边明矣。朱子谓形象皆器，道为器之理，将谓阴阳以道为本乎？如谓阴阳以道为本，则子思亦当以达道为本，而未发之中又置之何地乎？不知阴阳即太极之动，道则吾

性之发，阴阳之鼓荡而充斥者也。竟将道字占却性字地位，则未知性为本而道为用矣。然而孔子固曰一阴一阳之谓道矣，谓天地间有形无形之充周，皆此阴阳之流溢，故谓阴阳为道而不谓为形器，此断不可误解者也。子思曰君子之道费而隐，是从大用之中见出不可思维的道理，正如说阴阳之中便含有太极相似。然阴阳不可以形求，即流行之太极，发育之大道故也。若以太极比之，道与阴阳皆在发用一边。阴阳之不同于太极者，太极静而阴阳动，太极为主而阴阳为使。静而为主者，隐而不可知。动而为用者，显而易见。因阴阳能发太极之用，故尊而重之，谓之谓为道，所以说一阴一阳之谓道。盖凡言道者，皆充周弥纶参赞位育中事也。

煦按太极体也，即大本之性也。形器用也，即达道之道也。其中斡旋妙用，全属阴阳，形上形下之形指用而言也。太极之譬若匠，形器之譬若房室庐舍也，其斡旋妙用则斧凿之力也。指阴阳为形器，亦可指斧凿为房室庐舍乎？太极之譬若豆，形器之譬若腐，其发散凝聚则膏浆之力也。指阴阳为形器，亦可遂指膏浆为腐乎？夫果粒之布于土也，而生机勃勃然，此一粒便是太极，其后开花结实便是形器，而其间之生长滋息所以能如此者，则阴阳之为也。阴阳而果形器也，则所以能如此者，何不取出一观？

太极浑浑沦沦，全无形质，万物则纯乎气质，乃万物则实由太极而生，中间斡旋妙用，全是阴阳。此处地位分别不清，则全部《周易》所言皆懵懂。

或问朱子错在甚处？曰夫子形而上者谓之道，与一阴一阳之谓道，此二语皆是言道，而所以为道者，只在形上形下两形字发明阴阳之神用耳。其道与器莫非阴阳之用，特器为顽质，而道体虚灵，故遂以上下分之。竟以道与有形之器相对，今将道字与阴阳对看，便遗了形上二字，且以阴阳作形器，又侵了形下之器一语，此朱子之所以见屈于陆子也。

阴阳者出于无形之中，运于有形之内，《中庸》之言鬼神是也。

谓鬼神不灵，则又体物而不可遗^①。谓鬼神有形，则又即物以为体。然而盈天地间皆鬼神，实则盈天地间皆阴阳而已。

阴阳是太极之动，即是充塞天地物事，何尝止在有形有器一边？故断不可认为有形有器滞而不灵者也。《周易》中卦爻图蓍四种，俱从阴阳而始。孔子之《系》从天尊地卑说起，此处从阴阳说起，皆是两仪中事。曾无一处说着太极，以阴阳从出之地不可得而言也。然又不可认阴阳为形器者，阴阳止太极之动而善运者也，故能充塞天地而不可以迹求也。

阴阳者，本于太极之动，而旋用于四象八卦者也。能发太极之大用，最灵最妙者，无逾于阴阳，故曰一阴一阳之谓道。

太极不可以形求，阴阳即太极之动，配之于乾，则元之亨也。圣人之释亨也，曰品物流形，是端倪呈露之始，即形则著之形也。非有体质，何有形器？形而上者谓之道，此形字便是端倪呈露意思。道也者，阴阳之大用，充塞乎宇宙者也。器则滞而不通，乌能充塞乎？伏羲先天图皆阴阳之妙，阴阳始于震巽，配则风雷，全以气用者也。终于艮兑，配则山泽，始以形成矣。坎离居中，有形而无质，是半气半形者也。是八卦之中，始于无形之形，终于有形之形，莫非阴阳之为也。

问：“无极之真与未发之中同否？”朱子曰：“无极之真是包动静而言，未发之中只以静言。”煦按动静本在阴阳一边，是乾元之既亨，太极之既生时也。今以未发之中为静，然则人之为主于身中者，竟无有太极。诚不知子思之所谓中，又何所指也。如以中为太极，包动静者为无极，则又分无极太极而二之矣。如以包动静者为太极，则动静循环，止说得流行一边之事。而所谓无极之无，又无处安着，故以动静互根而言太极，本《通书》之误，而此言则尤谬者也。何也？既言包动静，则太极之内不可以言无矣。

问：“伊川言静中须有物始得，毕竟此物云何？”朱子曰：“只太极

① “遗”，库本作“离”。

也。”煦按既以静时为太极，诚不知包动静者又是何物？若知动静只在流行一边，则静字必说不得中字。中也者，动静之未形者也。

道为充塞天地物事，而其所以然者，则隐而不可知也。充塞天地，则用之广也。其不可知者，则体之微也。孔子一以贯之，正体用一如之说。子思曰君子之道费，则充塞天地者也，隐则不可知者也。下曰语大莫载，语小莫破，正充塞之大用。而其所以然者，则隐而不可知也。子贡曰夫子之言性与天道，不可得闻，盖言隐也。孟子浩然之气，配义与道，正与子思费字同旨，正谓道之充塞难量，而吾身之气克与之配也。今谓阴阳为形器，以道为形器之所以然，则是道字占却隐字地位，无以见道用之充塞而费矣。如谓道为充塞之物，为形器之所以然，而道之隐处又另有所以然，则是床上安床，屋上架屋矣。亦不得专以费处为用，隐处为体。夫圣人一贯之道，尽在四书、六经。离四书、六经而言圣道，皆非圣道也。

太极者，道之大本也。两仪四象八卦，由此而渐分者，道之大用也。其中妙用全属两仪，而两仪紧靠太极，又在四象八卦之先，又能充于四象八卦之内，故直以为形上之事。其但从两仪起者，太极之中一无所有，而其出不穷，不可名言，不可图书者也。其必由两仪四象八卦，而后始达于用者，明大用之实出于大本，而大本之实发为大用也。文王开为六十四卦，无有一卦之往来不是说图中之妙，无有一卦之内外国不是说先天之旨，故曰《周易》为传道之书也。今说一阴一阳止是两仪边事，如何可作形器论？

两仪者，太极之神，非形所可拘也。唯神也，故能兼有形无形而入之。今有形之器固有阴阳，而昼夜昏明尊卑上下始终动静，何非阴阳？抑何形之可器乎？

太极浑沦静涵，不可得而言也。故伏羲文王周公之《易》，俱从两仪而始。伏羲之图，自两仪画起者也，两仪之前不可画也。文王之《易》，自乾坤说起者也，乾坤之前不可知也。周公之爻，自九六说起者也，初爻所自来不可得而言也。孔子之大衍，自分而为二说起者也，分二之前不可得而知也。故后此无穷之大用，总归阴阳，故曰

一阴一阳之谓道。若不可知者，安可象乎？

或疑除一，独无所象，故谓除一为象太极。夫天下有象之物乃始可象，无象之太极亦何可象乎？既曰分而为二矣，一动一静，独非分乎？一虚一实，独非分乎？如必欲于大衍之中求所以象太极者，不若以五十未分之策取而象之，犹庶几也。大衍之数五十，其用四十有九，其下不言太极，便曰分而为二以象两也。以太极为阴阳形器之主宰，非形所可象，非数所可纪也。凡物之有形可象，有数可纪，皆两仪之事，非太极之事也。夫既有著之可见，则有形矣。有五十之可言，则有数矣。故孔子之言道器，遂皆说在形边，曰形而上形而下。自来不谙形器体用之分，故于大衍之用数补出除一以象太极之语，此似是而实非者也。不知孔子开口便从象两说起，初无取象太极之说，以其既有著数，全然属在形边故也。

或曰既称为两，焉得非数？曰两非数也，是匹对之称也。独阴独阳不可以资生，故坤必得乾，然后谓为得朋。故两也者，相资有助之称。如天地山泽，雷风水火，对举而互征，皆两之义也。盖天地有敦化之太极，有流行之太极，而流行之太极非两不成，故孔子曰天地絪縕，万物化醇，絪縕则男女之太极也。男女构精，万物化生，构精则万物之太极也。天地男女皆两也，化醇构精浑两而为一，皆太极也。天地以前，原不可以意识解说。如但以流行而论，絪縕者固在两前，构精者固在两后也。此等境界辨别不精，皆不达《周易》正理。如上所论，则两仪为形下之器矣，而又非也。两仪者，太极亨动之灵机，变化时物之主宰也。故时有四，两无四，物有万，两无万，因时而见，因时而变，不离物而存，不执物而有，是形形而①不可以形拘，始数而不可以数衍者也。孔子释乾之亨，谓为品物流形，是诚则形之形，非形体之形也，形言其才露端倪而已。故即其亨动之机而谓之为流，象其形之动也。比之于人，则天命之命，即保合太和之事，故不可以形拘也。独立之物，不以数衍，故周公之命爻也，于两仪初得

① “而”，库本无。

之爻但名为初，而不名为一，是不可以数纪者也。

朱陆此论，原因辨无极而起，朱子主张无极为最妙。煦按后之学者，原不能轻置六经，自为一学。孔子系《易》固曰《易》有太极矣，太极之中果有无极，孔子何惮而不为之开谕来学乎？伏羲画卦从太极始，文王释乾从元始，孔子系《易》从太极始，学者当以六经为主，六经以外，煦固不之从也。即如朱子所论，以无极为足发太极之妙，则是太极中原自具有此理，又何必詹詹形诸论辨乎？二先生于此，亦少竞矣。

朱子曰：“周子言无极而太极，方见有无浑合之妙。又曰无极者，无形体，无声臭。”周子之语既以无极之下赘以“而太极”三字，则是朱子之意，竟以孔子之谓太极者为有而言之乎？大误大误，故予曰不如存孔子之旨也。

朱子曰：“太极非是别为一物，即阴阳而在，阴阳即五行而在，五行即万物而在，万物只是一个理而已，因其极至故名曰太极。”此语却是无弊，此即大本发为达道，不可谓达道中便无本也。然物之一字^①亦不可于太极言之，盖物物而不物于物也。

朱子又曰：“太极便是性，动静阴阳是心，金木水火土是仁义礼智信，化生万物是万事。”此以动静阴阳为心，只言其性之动耳。是谓心为妙于运动之物，只配得《中庸》发字。然不若止言发，与孟子止言性情为当。

《周易》之卦以乾坤居首，便在两仪之中，便属有形有象之后。所以《系传》直谓为阳物阴物，而孔子于乾坤两卦亦遂著有《象传》。然虽有形有象，却又不可直谓为形器。盖乾坤生物之物也，器则有体而物于物矣。今观揲蓍求卦之际，拟为重交单拆之形，则有象矣。然谓太阴太阳，少阴少阳，实为^②有形体则又不可，此朱子所以见屈于陆子也。

① “字”，库本作“事”。

② “实为”，库本作“为实”。

太极之真，虚灵之妙，原不可以有无言也。如以为有，而两仪未形之先，必不能确指其所由以形之故。如以为无，而两仪四象实由此生，故孔子但以为太极。太也者，尊上之称。极也者，指其无以复加之妙而言也。此孔子会三圣之妙，言两仪未生以前，其理之尊上无加，实有如此。止如解释乾元，无可称说，但用大哉二字赞之而已。后人把做图看，已非其旨，乃周子特加无极二字于前，又复立而为图，或因当时流传，竟指太极实有此阴阳之蕴，故周子病之，加出无极二字于上，其下紧连而太极三字，总以象太极中虚而能灵之妙耳。然无之一字不可轻用者，为其言无，则必与有为对也。况其上既言无极，其下忽摆出而太极三字，则已俨然与无极相对，是指太极为有而命之矣。况无下用一极字，太下又用一极字，是二极矣。极至之^①理，岂有二乎？朱子主张无极二字之妙，不惮繁言，与陆子辨之者，谓无极之说，足以发太极中无形质无声臭无方体之妙，其下合而太极三字共为一句，因谓此语得有无混合之妙。不知太极之体必不可以有无言也，如使可以言有言无，则孔子当已言之，何俟后人之晓晓哉？意谓无极而太极五字，周子合为一句，正以无之一字发明太极之体为至虚者耳。果如此，则谓周子之图是有无混合为不当矣。如谓前说无极，其后方说出太极，则不应太极之前又有无极一层，是打成两截矣。如谓太极之体为有而虚，故以无极二字发明至虚之妙，则又目太极为有，是以^②合无极太极而论之，分无极太极而论之，皆不可也。况有两极之分，宜陆子不肯屈服也。大约圣人之论，止宜存圣人之旨，不必添说意见可也。

太极之说虽出于孔子，然不自孔子始也。伏羲之先天一图，已圆而虚其中矣。文王之于乾卦，已称其元矣。周公之九六已称其初矣。是皆欲人从阴阳既形之后，因而上溯之，以默识其意而已矣。故太极之上必不能有丝毫增加，太极之中必不能容丝毫言说。如其

① “至之”，库本作“之至”。

② “以”，库本作“则”。

可以言说，自伏羲至孔子，经四圣之阐扬，宜可以无微不悉，岂犹有未尽之义可言而不之言，俟诸后儒之增设耶？此如一以贯之，只此一字圣人不之解说，曾子亦不之解说，可以观矣。又如两仪四象，伏羲原本河洛二图尽情画出，而太极则不可图画者也。又云分而为二以象两也，后人添除一以象太极六字，便非孔子之旨，何也？太极之真，伏羲尚不可画，孔子由何而象之乎？况太极之真^①何等尊贵，心思想不到，语言说不出，而顾可以有形有数之物，从而象之乎？若其既已有著，则有形矣。既曰五十，则有数矣。有形有数之物，又乌可以象太极乎？孔子止以分二象两言之，亦如伏羲画图，止自两仪始，文王立卦，止自乾坤始，周公立爻，止以九六为初，而两仪之所由生，乾坤之所由立，九六之所以有初，皆不能实证其所以然，俟诸一以贯之者之自领焉耳。此圣人传心之最精最密者也，言有无，岂四圣人之旨哉？

学者读孔孟之书，学孔孟之学，先须识得大纲，正其主脑，到得集学既成，全是一团冲粹和平之气，故能响育万物，经纶天地，成绝代之品。《语》《孟》俱在，可以观矣。《论语》一书，莫详于言仁，是冲粹和平之本也。孟子虽具泰山岩岩气象，要亦集义不动心之后，持身之正自然如此。观其酬对学者，应接同侪，祇敬君长，曾有一焉不冲粹和平而资^②人指摘者乎？盖人皆可以为尧舜，为其性善而已。性命于天，乾元初亨，便属太和之保合，继善成性，便为长人之善。孔子谆谆言仁，正从性功上指出端倪，故与颜子论仁，止谓之复礼而已。复也者，指其固有者而言之也。学者取法孔孟，必先变化气质，使暴戾全消，冲粹可睹，斯为得力。今观朱陆往来之书，陆称朱为尊兄，朱称陆为老兄，则已不能有相下之情矣。一以为理有未明，一以为昧于道器之分，其为争竞不已甚乎？陆子二书之后不复有言，知其亢高，不肯相下，虽百千万言无益也。夫学者之所急，无若格物致

① “伏羲尚不可画，……况太极之真”，库本无。

② “资”，库本作“譬”。

知,宜格之物,无若子臣弟友,宜致之知,无若孝弟忠信,此最切近而易求者也。无极太极与①一贯相似,纵极力分疏,难为未尝入室者道矣。今顾哓哓不休者,诚不知羲文周孔,何以绝无一言指明无极,而孔子《系传》亦止标太极之说,而曾无一辞赘于其后,以为深造自得,俟诸其人,果得能唯之曾子,自当有妙契也。

今观无极之说,即诚如朱子所言无形迹,无声臭,无方体,而太字之下用一极字,无字之下又添一极字,为两极乎?为一极乎?谓无极二字本止解说太极之妙,则以无之一字作太极之注解,系于太极之后,犹之可也。今顾加于太极之上,太极而谓为极矣,无下所用之极不蛇足乎?若谓此极字不须着意理会,则又安用此极乎?且于此处直谓为无,吾不知后此之生生不息者,又资何地以立其始也。况其中用而无字一转,已将无极太极打成两截,不若止存太极之说,实足以混有无,该动静,浑沦蕴藉,犹有不可思议,不可言说者存也。今单指出无字,不已偏乎?即其指阴阳为形器,而阴阳则实非形器。指道为阴阳之所以然,而道实非阴阳之所以然。此亦不足深辨,但当以孔子之言证之。子曰形而上者谓之道,夫既形而始为道,岂其未形而遂谓为道乎?子曰一阴一阳之谓道,谓道为阴阳之用也,岂其未有阴阳而先有道乎?学人不精察其论说,不深究其得失,徒道听而涂说,匪唯两人之是非不明,恐圣人之学亦终无阐明之候矣。煦于髫髻时,便乐玩太极图及先儒言道理之书,今四五十年矣,似于此理,微有一见,统俟高明正之。

① “与”,堂本作“本”。



周易函书别集卷十四 篝灯约旨八

泛论易派

朱子曰后世之解经者有三，一儒者之经，一文人之经，一禅者之经。照按今之解经者，止可云举业经耳，并不可为文人之经，而况儒乎？

天地无二易，圣人无二道，《经世书》全明易理，非明易数。其以《周易》为占卜之书，则沦于数而不之觉耳。《元包》犹不离乎《易》，至于《太玄》《洪范》《洞极》《潜虚》，皆《易》外之《易》也。正恐圣人不能有《易》外之道。

《太玄》唯《易辞》之似耳，所蕴之理非《易》蕴也。《文中子》唯《论语》之似耳，然其雕语凿句，刻划形似，其圭角亦显然呈露矣。若圣人之言，则温如而蔼吉矣。

《太玄》准洛书之数，拟易而别立筮法。《洞极》亦准洛书之数，亦学《太玄》而别立筮法。《洪范》亦准洛书之数，兼仿《太玄》《洞极》，而又别立筮法。此皆全与《易》背者也。然九九之数，可仿而变易其制，独八八之卦无有仿而变易其制者，以圣圣相传之道即象而存，卦爻寓义之精不易窥测故也。甚矣，《易》道之精深也。

《潜虚》拟河图之数而为之者也，然止名数而不名《易》，当与俨然自命为《易》者殊矣。《洪范》但取洛书九数耳，他何取也？《元包》因圣人之卦，特其自立筮法，不合圣入之道耳。

《皇极经世书》全论易理，故与伪作者迥别。至以声音起卦，则邵子独契之妙也。然三十六母从喉中出，以次而达于唇，至并明而止，此亦由中达外之义也。盖声音之清浊高下，既有阴阳，而阴阳之

中又有刚柔太少，如见溪等为少刚，知彻等为少柔，清精等为太刚，晓匣等为太柔之类。邵子分别声音，终不能离此四等，后世有因鼓声而知人语者，要亦本声音之母，而藉数以识之也。

《易》之理无所不包，故凡物苟具阴阳之义，则皆可以起卦。三《易》之传用蓍，蓍具四象者也。南蒯之叛季氏，枚卜之矣。枚与蓍无异也。及《火珠林》用钱矣，钱亦具有四象者也。苟存其义，则镜卜、骨卜、紫姑卜、结羊肠，莫不克与前知之妙，总不离阴阳四象而已。

焦京者，《易》外之别传，有数而无理，是全乎究占者也。然而纳干纳支之妙，皆有至理存焉。解其义者，即识干支之所自起。盖羲轩传授，虽无干支之名，当必有干支之义寓于卦中。故大挠师其遗意，遂定为干支二十二字。文王《周易》尚存甲庚乙巳之词，或亦开创圣人虑执精者忘粗，故寄细微曲折之理于至粗至浅之中，俾得藉占而永其传乎？要之精粗本末，在圣人原自不分，观于易而可以见矣。

刘牧以下，如李觏、张行成、朱震，悉以为河图之数九，洛书之数十，是皆未能深知图书之奥也。图书之说当以邵子之言为正，以其揆诸易理，无往不合故耳。

易卦之支干行于六爻，而旺相休囚全凭日月。后世术家衍而为壬乙禽遁，其五行生克之理，皆由易卦出也，然而支离甚矣。惟六壬全凭日月而推，精其义者犹可以知目前之事。

后之儒者唯从《周易》得入，始能参到圣人秘密处，颠扑不破，宋唯康节先生近之。汉之董江都从《中庸》得入者也，宋之伊川先生得力于《论语》者也。煦得孟子性善之说，参之六经、四子书，无往不合，然后知圣人无二道。

改过

学如颜子，夫子以不贰过称之，则颜子之有过可知。过何损于人乎？过而不改，是为过矣。

凡人学力未到，邪妄伪欲，无日无之。要在换了种子，培植嘉

禾，斯为得耳。桃仁不能生杏，杏仁不能生桃，皆自其中之含蕴者定之。逮及发生，遂不可易矣。人生绝大事业，俱从人心而起，而善恶不能均一，皆由其含蕴者殊也。且心体至灵，耳闻目见，最易染着，故人生不能无过。若朝培暮养，不知铲除，不知换了种子，流为桀跖，亦复何难？故人迁善改过，必追寻到无极中，戒惧慎独，换过种子，方始得益。若使铲除不尽，见闻触动，终须有萌蘖发生之时，故程子有见猎心喜之说。

今人惮于改过，谓从前之积累已多，圣贤未必许我，此甚非也。善恶无两立之势，譬如行路人差了路途，一向直去，便至差错到底，忽然觉得，才回转一步，便绝非从前差错之路。

善分大小，无两善也。恶分大小，无两恶也。故善恶二端，必无并立之势。

换过种子之法，必如颜子非礼勿视之^①语，方是履实工夫。

既知换了种子，又须知有涵养之说，则孟子之集义是也。

物之善变者，皆在形质未成之先，打从无极中走过一遍，如已死复生，然后旧习方尽，始能变化新机。如螟蛉之土窠，蚕蛹之作茧，神龙之潜渊，道人之炼己。盖此皆浑沌时也，故孔子于习说不移。若既习矣，将欲移之，必且拖泥带水，故有见猎心喜之事，根本未尽铲除故耳。未言习远，先言性近，蒙以养正，作圣之功正在此时，故人之改过迁善，必追寻到无极中，换了种子，与蒙童之浑沌相似，所由谓道为率之于性也。夫无极中何能转换？必如孟子集义之说，逐渐集去，集之既久，满腔中全是太和充溢，不知不觉发出来，绝非旧种，全是新机，庶几可耳。

《论语》曰过则勿惮改，又曰过而不改，是为过矣。又曰君子之过也，如日月之食焉，小人之过也必文。若不为君子之见而为小人之文，耻于师人而不耻不若人，究为小人之归也，悲乎。

人之有过，或幼失教诲而误于不知，或随俗委靡而失于不察，或

① “之”，库本作“四”。

交不择人而渍而渐深，或心未熟思而率尔任意，逮其既觉，则必将善悔。悔而改斯善，悔而不改是吝也。故《周易》善悔而恶吝，悔则改过之先资，吝则遂恶之胎媒也。

过有不知其为过者，曾子之受杖是也。过有不得不自任者，孔子之于昭公是也。过有知为过而即改者，颜子之不贰是也。过有知为过而不即改者，此以待来年然后已之说也。然知而能改者为过，知而不改则为恶矣。

泛论学者

圣人之学，诚明合德，体用兼该者也。体之不立，则无以探天人合一之原，而用非其用。用之不具，则无以广经纶参赞之能，而体非其体。故有孔子之圣，乃始有孔子之作用，有孔子之作用，乃实以成孔子之圣。后儒终日学圣，一当可为之时，但以偏长小节自见，恐于体用两字未能全具也。

颜子未尝用世，而尝问为邦。孟子亦曰禹稷颜子，易地则皆然。圣道之贵作用亦可知矣，圣人岂有无用之学哉？

道贵于艺，偏全之不同等也。行重于文，虚实之不同伦也。君子贵其所贵，不贵其所不贵，重其所重，不重其所不重。

文字何益于实学，功名急则文字重矣。浮伪最足损真修，虚名胜则浮伪起矣。

举业盛而经学浅，至于专家充塞宇宙，则日下之势难返。浮伪盛而实行衰，至于矫情浪得声誉，则热中之情难消。

何以去浮伪？曰敦实行而已。何以抑奔竞，曰无使有幸致之功名而已。

席富厚之实，而责人以贫贱自甘，非平恕之论也。况聚衣鹑食糲之锱铢，用益朝欢暮宴之泥沙乎？故君子贵自平其情。

治家之道，耕付奴，织付婢而已。总揽家政，细至饮食缝纫，皆务亲焉，惧力弗给也，且非所以遗教。

暴长之木不祥，踰分而骤超，恐非所以善后。

竞进者未必得，谦退者未必失也。与人争胜，人亦得而胜之。不与人争胜，人亦卒莫之胜矣。

风俗之敝始于六朝，今观晋人惟尚清谭，大约皆巧捷轻浮，无当情事者也。曾有一语有益于身心性命乎？曾有一语有益于家国天下乎？君子宜知所自择矣。

宁过宽，无过刻，宁过厚，无过薄，皆所以养此心之生气也。在一身则期颐昌炽之征，在天下则太和盈溢之量矣。

匠氏之程材也，宁大无小，大而小用之，去其有馀而已。既斫而小之，欲增益丝毫不得矣。其斗榫而开之隙也，宁小无大，小而开扩之，去其有馀而已。既凿而大矣，欲敛束丝毫不能矣。庖人之于味也，亦莫不然，故君子贵留其有馀。

人用竭而困敝斯不免矣，马力竭而踣覆斯不免矣，故宁过俭无过奢。

事不可满，弓满则力不能支，欹器满则倾矣，故满者速败之道也。

小人之于财利，虽盈千累万，常见其歉。持此以励学，则何学不进？

谦卦六爻皆吉，损亦六爻皆吉，谦以接人，损以自修，圣人之情可见矣。

谦之一卦，夫子以为尊而光，是忠恕之能事，人己之两利者也。今试两人遇于狭途，如使彼此皆不相让，匪惟不便于人，即我亦停滞逼仄，而莫由自舒。如或彼此稍让，则彼此俱达，岂惟人之便乎？即我亦宽然有馀，而莫有迟误之悔。

学问之道，多取焉而人不之怨，藏之于虚，而劫夺之无术也。财利之事，多取焉而人以为贪，显之于实，而美利之可艳也。故君子多文以为富，人莫与之争也。德充以为贵，人莫与之分也。

无一日骤得之富，集斯美矣。无一日骤成之德，集斯聚矣。富之得也得诸外，德之得也得诸己，孟子谓为集义。集也者，得之渐

也。富则可去可来之事，学则一得而终身不复失矣。

伺人之短，摘人之瑕，有伤于圣人之恕。孟子曰强恕而行，求仁莫近焉。恕也者，适于仁之路也。恕伤则求仁无路，而生机以残，故残刻寡恩，多不利于其后。

大不如意之事，一触于前，必有甚难解释之时。然天下无难了之事，但作过去想，则何不释然？子思曰君子以心导耳目，小人以耳目导心。

致知

问阳明致知格物之学，然乎？曰此阳明天资高迈，独得之妙，学者不必尽然。曰致知之学，何如？曰极力读书，细心穷理，久久自有会通，此驯致之事，非偶然之事也。若其聪明有限，虽以游夏亲炙孔子，亦断无可以直指之知，亦断无可以捷得之知。

知不可以假借，知之至则旁通四达，无往不可，倘未克^①能然，且须向理上穷究。

穷理是人工工夫，穷者尽也，穷无弗穷，然后能探本穷源，引伸触类。故说卦篇曰穷理尽性以至于命。理之不穷，则知之不致，故致知穷理之说，断当守朱子之道问学为正。如阳明之高超，此颜子不违之时，曾子既唯以后之事，非可妄冀者也。

问阳明良知之说何如？曰此说极妙，穷其究竟，则致知之极功，溯其源头，则曾子之唯在是矣。盖凡人之知，通古今极天壤，而融会贯通无所不解，初非有外于赤子之知也。如初生之婴孩，一日二日便知饮乳，便知视听，孰教之而使然哉？后此博之于诗书，益之以闻见，以广其识，仍非加于饮乳闻见之知也。譬之火种，初止星星一点耳，从而发之，可以烹饪，可以焚木，可以燎原，可以烧山，亦肆而烈矣。乃溯其源头，从星星之火种而起，使无星星之火种，安得有燎原焚山之事哉？

① “克”，库本作“遽”。

故圣贤之知不加于童子之知，特圣贤牖而启之，愚夫窒而塞之，故阳明以为良知，而《大学》亦遂以致知格物为进学之始功也。

人之心共此良知，圣人之知非有加于赤子之知也，而广狭不同者，格致之功也。譬诸人生不见不闻之事，不可以知知，非其知之所本有也。及见之闻之，而知一进矣。圣人者，不待见之闻之，而无不通晓者。道理之融会，皆良知为主，此固无所资于外也，故仍无加于赤子之知也。譬诸日光无微不烛，此圣人之知也。阖其户，则罅隙之中未始无日光相及，开其户，则满室皆日光所及矣。夫阖户之不如开户也，开户之不若太虚也，此广狭之异也。然要非格致不为功，故曰我非生而知之者。

力行

力行之说，《四子书》言之详矣。孔子之言最平易，如谨言慎行，忠信笃敬，仁智与勇，乡党一章，皆其事也。曾子之言最切实，如格致诚正，修齐治平，皆其事也。子思之言最高明，如戒惧慎独，修道致中和，子臣弟友，行远登高，学问思辨笃行，皆其事也。孟子之言最紧要，如集义养气，推恩扩充，皆其事也。终身为学，得圣贤之一二语，极力行之，毕生尚不能尽。徒奉为虚语，亦何益乎？资性纯笃，好学而企前修，如宋之周程张朱邵陆诸儒，明之阳明敬轩整庵，固自迥别，其有因循懈惰，偶而感触，则当人一己百，人十己千，又如孟子之集义扩充，庶有冀乎其后也。前学习一说，当亦足以表力行之义。

凡事必见得极明，行得极断，然后方能有成。故智者谓之不惑，勇者谓之不惧。然见得明，行得决，如止是趋势利，便私曲，此小人之尤，逾分冒险，必枉费心机。故必仁者，然后能不忧。圣人参赞位育，绝大经济，皆从仁字中做出。此三语彻上彻下的人品，皆是如此。故孔子以为君子之道，而朱子则以为学者之事也。然三者虽若相资，学者苟不至于圣人，不能不各有所重，故遂分出三等人品，如颜子之仁，子贡之智，子路之勇，可以观矣。

读书

凡读一种书,读过一遍,便须回头着想此篇之前面如何,后面如何,前后如何贯串,中间如何承接,如何转折,如何照应,应有者如何节略^①,不应有者如何生枝,如此回顾数番,自然道理融贯,此书自然可久。

凡读史鉴一段,必先将古人相似者比之。若令某古人适当此时,其经济何如。又将古人不相似者比之,若令某某当此,其经济亦复何如。然后将自身放在事中,若我适当其时,其经济措施克如古人否?然后古人之浅深,皆可断自己心,即我他时遇事,亦可措置无难。

古人之学,由虚心而入,故其德日进。今人不肯虚心,只是不能虚心耳。虚心犹且不能,望进德难矣。煦无日不翻阅诗书,皆务求立言本旨,从不偏执己见,故于《周易》卦爻,凡具坎离之象者,悉发虚中实中二义,当知此个实中便是虚中。

读书不从能疑而入,所得必不深。

读书不知参互考正之法,纵然有得,必有趑趄,不能贯串。

初读书不必求博,守定一经,追求甚深甚奥之理,到得有人手处,然后参阅他经,当无有不合者矣。

登仕

既为亲民之官,则当视民如子。凡风土之所宜,人情之所重,闾里闾閭,愚妇赤子,饥渴寒暖,极鄙极褻至纤至细之事,皆所当知。故曰知县知州知府,必先知之,然后能周详而调剂之。如但知势分崇高,尊荣安富而止,何云父母?

^① “节略”,库本无。

凡有一官，必有一官之利弊，知其弊矣，而彼此相沿，未之决去者，因循二字误之也。又或以官为传舍，全仗因任为自全之计，而上无察考，为之奈何？

亲民之官无若府州县，然皆称曰知，非偶然也。凡所管辖，其中天时地理，人情风俗，一应利弊兴革，迁转变动之故，有一不知，可谓知府知州知县乎？如但以知字作主字解过，然则今之据崇高势分以为官者，其皆无忝于知府知州知县乎？他若显图厚实，又不足论矣。

不知而犹谓为官也，是为溺职。不知而使人旁窃之，是之谓愚。知之而无以调剂之，是之谓旷。知之而故缓之，是之谓慢。溺职而愚而旷而慢也，与不知何异？

天时如北地多风，江湖间春夏水长而秋冬涸，云南风，贵州雨，广东多湿，近海多飓风之类。地理如东西南北之方，远近多少之数之类。风土如北地多车，南地多舟之类。人情有此之所重，彼之所轻，此之所贵，彼之所贱者，尤当因地因时，随宜觉察，皆不可不知也。《礼》曰礼从宜，使从俗。又曰修其教，不易其俗，齐其政，不易其宜。

凡事预则立，将欲登仕，便须打点所做何官，宜何如设施，然亦不可太执。《曲礼》云礼从宜，使从俗。因利乘便，其效最易观也。尝有生长于此土，目睹此土之弊，以为如此方可革除，逮于易地而施，乃多齟齬，甚矣^①，胶柱鼓瑟，固难可与权也。

凡初莅任，必想到离任后，此地之人相待，作何光景，然后能为好官。凡离任之官，必更荣于初任之官，然后始不愧为好官。

凡作一官，非徒以此一方之民听我驱使，是将以我一人之身，听此一方之民指挥者也。

今人惮于求言，吝于改过，岂知集众思广众益，有无穷妙处。如阳明之求通民情，愿闻己过，非圣贤中人不能。若据一己^②渺小之

① “甚矣”，库本无。

② “若据一己”，库本作“乃今人耻于效人”。

见，人情风土，贸然罔辨，是耻于师人，而不耻不若人者也。

有不可不循之例，有不可不更之弊，必事事循例，则才干可知。必事事更张，则妄诞可知。

文公曰今人言事，欲论一事一人，皆先探上意如何，方进文字。煦按刑名如此，则必屈人，万一上司贪污，则贻害不浅。^①

钱谷刑名之外，必须有一点至性流通，雨旸寒燠之时，必须用一番至诚体察。

终岁纺织，才成得一匹布，终岁春碾，才养得一口猪，将以备惟正之供也。一经官差呼唤，举而奉之差役，尤恨其少。

常人衙门作证见，此奸民也。言辞可听，则是非淆乱矣。故《周礼》特详五听。常赴公堂言是非，此猾士也。奔竞太甚，则正业荒芜矣。故子游独取澹台。

治，去其太甚者而已。孟子曰仲尼不为已甚者，于雉之一节可以观矣。《杂记》中，一张一弛，亦是此义。

孔孟之栖栖皇皇，有所以栖栖皇皇者也。今之栖栖皇皇者，未得则卑躬屈节，既得则倨傲自矜，唯安富尊荣之图，唯势利显赫之贵。居可以有为之地，曾无些子建白，诚不知向之栖栖皇皇，果何为也？

人生天地间，食天地生物以养其生，于人无所济，于物无所利，虽生于天地犹虚也，韩子之论，佩膺久矣。

苏琼之对曹芝也，曰设官求人，非人求官。夫有官而不得其人，衡才者之过也。不安其分而奔竞以求之，未必能得。即得矣，始进不正，能以正终乎？

已荒而谋赈之，莫若请之于朝，动正项钱粮，委才干之员，行至丰收之地酌买之。以车船运至荒地，即以所买之价为所卖之价，是荒地之粮与熟地之粮其价同矣。所卖之价仍可还帑，要其所耗不过车船之价，及往来盘费耳。夫普天之下，固未有千里二千里之外胥

^① 堂本无此节。

荒者也。

欲知临荒转移调剂之法，则各省之雨暘皆宜按日月呈报，然后知某省苦雨，某省苦旱，可以为未雨之绸缪。秋成之后，米谷之贵贱，亦宜按省及时呈报，则某省荒歉，某省收成，亦可以施转移之妙术。预备之法，莫若各省州县义社常平等仓，在在积谷充盈。偶遇偏灾，大吏一面奏闻，即可动丰收各属仓谷，拨运协济。在歉收处所，粮谷源源不匮，价值不至腾长，贫民无虞购食，似亦转移补救之一策也^①。该州该县各各设立农官，俾得专司仓粮及省耕省敛之法，在州县则以佐贰兼之，在府则以佐贰总之，在省则以道员统领之。或每岁遣御史一员，分省而查，或三年遣御史一员，通省而查之，庶乎可也^②。

凡词讼在州县，每以^③多差干员，为可了当此事。不知倾家荡产者实多，而官犹懵懵也。且有雀鼠之争^④，每迟至数月而不能归结者矣。且有无故牵连多人，而不能开释者矣。至縻累无辜之众，虚耗有用之民财，为官长者独无意乎？抑疏而不及察乎？

政

孔子摄行相事，三月而鲁国大治，治效也，而治法可想矣。然此其略也，若使之期月三年，其治效当复何如？约其大端，不越教养二途，详其节目，不越礼乐刑政，要皆帝王之大法，恐社仓之行于一乡者，渺乎小也。

颜子论东野毕之善御，曰善则善矣，其马将佚，谓求马不已，定公善之。曰可少进乎？颜子曰臣闻鸟穷则啄，兽穷则攫，人穷则诈，马穷则佚，自古迄今，未有能穷其下而能无危者也。煦按此与为邦

① “预备之法，……似亦转移补救之一策也”，库本无。

② “该州该县各各设立农官，……庶乎可也”，堂本无。

③ “每以”，库本作“或谓”。

④ “雀鼠之争”，库本作“雀角鼠牙”。

之问,则颜子之政可知。

鲁有父子讼者,孔子同狴执之,三月不别,其父请止,孔子赦之。煦按后人亦有学此法,而用于兄弟者。

张南轩先生知江陵府,安抚本路,捕斩奸民之舍贼者,令其党得相捕告以除罪,群盗皆遁去。煦按除盗止有此法为良。

程明道先生初政,辨藏钱,废放光之石佛,均田税,塞塘堤,处舟卒之病者,脯茅山之龙,禁竿黏飞鸟。其在晋邑设立五保之政,度乡村远近为五保,使之力役相助,患难相恤,而奸伪无所容。凡孤茕残废者,责之亲戚乡党,使无失所。行旅出入其途者,疾病皆有所养。诸乡皆有校,暇时亲至,召父老而与之语。儿童所读书,亲为正句读。教者不善,则为易置。俗始甚野,不知学,先生择子弟之秀者聚而教之。在位三年,去邑才十年,而服儒服者盖数百人矣。时河东财赋窘迫,官所料买,岁为民患,虽至贱之物,至官取之,则其价翔涌。先生常度所需,使富家预储,定其价而出之,富室不失倍息,而贫民亦免苦累。邑税常移近边,载往则道远,就棗则价高。先生择富民之可任者,预使购粟边郡,而民费大省。农隙讲武,晋城之民遂为精兵。晋俗尚焚尸,教谕禁止,民皆信之。欲辩事者,不待持牒,竟至庭下,陈其所以。河清卒,本不当役,役而乱,先生开城门纳之,以其事上闻,得不复遣。至于河决曹村,先以小绳徐引大绳,然后济众以塞之,又广济蔡河出县境。濒河不逞之民,不复治生业,专以胁取舟人物为事,岁必焚舟十数以立威。先生始至,捕得一人,使引其类,得数十人,不复根治旧恶,分地而处之,使以挽舟为业,且察为恶者,自是邑无焚舟之患。畿邑田赋重,常蠲除以为惠,然畏法先输者皆良善,逋负获除者皆顽民,先生为约,前科获免者,今必如期而足,如是惠泽始均。邻邑有冤诉府,愿得先生决之者,前后五六。有犯小盗者,先生谓曰汝能改行,吾薄汝罪,盗叩首愿自新。后数月,复穿窬,捕吏及门,盗告其妻曰我与大丞约不复为盗,今何面目见之耶?遂自经。煦按此等政事,几与孔子摄相事时无异,真宋儒中仅见者。然止是修其教,不易其俗,齐其政,不易其宜,故人便之耳。

周易函书别集卷十五 篝灯约旨九

观物

万物之生，皆在阴阳既交之后，而阳性上升，阴性下沉。故必阳为阴裹，则上升者有所秘，而其升不遽。下沉者有所附，而其沉不疾。然后阴阳相资，其中之造化出焉。云行雨施，则方亨之妙也。天地絪縕，万物各得所资，故曰泰。水火相资，彼此各适其^①用，故曰济。天地交而水火济，然后万物之形体以成。

雨也者，阴阳之既和也。云也者，阴气得阳而外舒者也。雷也者，阳秘阴中，骤而发泄者也。电也者，阳出阴外，徐而乍舒者也。盖阳为阴裹，太固则奋而为雷，不甚固则乍舒而为电，既和则融而为雨。阳所不固之阴，从而下泄则为风，从而上越则为雹。凡两物相交，有固于外者，斯其中之变化出焉。

虹也者，雨之气而照于日光者也。阴气之升必有所止，故虹之形屈。闪电出于云气之外，当亦阴气发泄而照于日光者欤。

小过不雨者，阴胜阳也。小畜不雨者，阳胜阴也。

小过阴胜阳，阳性腾越，不能久为阴屈，故上奋而为雷。大过阳胜阴，阴性静正，不能随阳以升，故下泄而为风。

凡不雨者，非阳气之结聚，而阴不得所附，则阴气之沉郁，而阳不得所入。阴不能附阳，则阳独为用，故亢极而无雨。阳不能入阴，则阴独为用，故沉霾阴晦而无雨。解而雨者，阳不独亢，使阴得而附之，阴不坚秘，俾阳得而入之，故雨也。

^① “其”，库本作“于”。

将雨则燥，将晴则寒。燥也者，阳之乍困于阴，有馀于外而郁蒸者也。寒也者，阳之既离于阴，不足于外，而阴自散越者也。

夜不寒而将旦寒，阳气将通，阴气之反而聚也。

冬阳蕴于地中，故井泉温。夏阴蕴于地中，故井泉寒。黔蜀山中多洞穴，其冬温夏寒亦然。

雪花六出，水之成数也。

一大为天，二小为示。一二，阴阳之数；大小，阴阳之形，故天称皇而地称后。

阳为奇，阴为偶。昼属阳得奇，夜属阴得偶。奇单，故日得一。偶拆，故夜得二。是以上半夜为今日，下半夜为明日，是夜分二也。

震阳象雷，震男也，故世俗呼为雷公。离阴象电，离女也，故世俗呼为电母。

山高而属阳，以静镇为性。水卑而属阴，以流动为性。此阴阳之互为体用也。堪舆家或以高卑分阴阳，或以动静分阴阳，其义一也。

向谓天动而地静，然天亦有静处，南北二极是也。向谓天圆而地方，然地亦圆体也。观人南行二百五十里，则南星高出一度，北星低入一度。人北行二百五十里，则北星高出一度，南星低入一度。若使人行九万里，天星既已一周，则行者当复于故处。是地亦圆体也。西洋人见南极出地三十六度，河南江南之界，见北极出地三十六度，而身无倾侧者，缘地之四围皆天，故首戴者皆上，足履者皆下也。然亦非必足相对也。南北二极不动，故凡正注侧注，莫不北其北而南其南，譬若瓜之有瓣，无有一瓣之脉不两其蒂也。

月中亦有山水土石，其明处则水也，因日光之照而见为明耳。其暗则山之背也，日光之隐蔽者也。昔人谓月中婆婆者，山河影也。云是地上之山河照入月中，非也。

水与地同体，地与月同德，故潮汐应月而为消长。

阳奇而阴偶者，日阳也，故奇。月与地同为一阴，故偶也。月与地皆秉日而施化，施者阳，则受者阴矣。天地间惟此三物最大，故老

子曰三生万物。时有三候，位有三等，卦有三才三极，皆三而已矣。

天包于外，一元之浑合也。其中三物，一奇而二偶，则阴阳之运转也。

日为纯阳，与天同德，故郊之祭也。主日而配月，是以日代天之义。天地间惟阳为^①能有为，故万物胥秉日光。夫日行南陆而万物死，光之微，阳之退也。日行北陆而万物生，光之盛，阳之进也。故《周易》贵阳，贵其有为者耳。

日月与地皆有形体，而日则阳气之结聚，月与地皆阴质之凝定，故日之为光，常有晃晃漾漾不定之色。

月与地同德，月中既有水土，则亦当有生物，固不必人之肖人，物之肖物也。地上之灵蠢动植，原已不一其伦矣。况异形而居月中乎？然非日光施照，其物亦不能生。今观地上含阴之体，一得阳光，皆能化育。腐草入夏而为萤，米谷感阳而为蛊，若蠓螻蜉蝣蚊虻之属，皆于盛暑乘湿气而生。湿则水之阴气也，暑则火之阳气也。此水火既济之妙，即男女构精之义。若使日光不照，阳气不施，则万古冥冥，浑如长夜，如穷冬动植之类，奚所藉以有其生乎？

日食而既，昼且见星，浑如中夜，其星之明，则阳光之返而上照者也。可知月虽掩日，而空虚之中，日光自在。特月之光借资于太阳，原不能与太阳相敌，故星之微明，昼日则必无可见。

日之食也，日与地上下对照，而中为月轮所掩也，故日光施不及地。月之食也，月与日东西对照，而中为地球所掩也，故日光施不及月。地与月皆借明于日光，故地与月为阴而日为阳。

月轮之中，以十五日为昼，十五日为夜。其初得日光，则地上之下弦，犹日之卯也。历晦朔而日全在上，拟于正午，上弦则日入之候，犹日之酉也。及望而日全在下，拟于夜子，合之则为一昼夜。夫月轮中既以地面之月为一日，则地面所得之日，即当为月轮中之三十时矣。由此而积之，则地上之岁必当为月中之月，是十二日也。

① “为”，库本作“最”。

至于月中之岁，又当以三十成之。观邵子《皇极经世》，以十二、三十相间而推，可以见矣，然惟巧历者知之。

易地而观，月为地面之月，地亦当为月轮中之月。盖皆与日错行，同受日光者也。地上之人其视月也，有晦朔弦望如此。则月轮中人其视地也，不亦有晦朔弦望与月相同者乎？地面之日食，自月轮视之，即当为日轮中之月食。地面之月食，自月轮视之，即当为月轮中之日食。第其日食在于正午，亦犹地面之日食必在朔。月食在于正子，亦犹地面之月食必在望也。盖月轮中以朔为午，望为子也。地面无正午之月食，无正子之日食者，背也。而月轮有之，所谓顺也。

月轮中上下弦遇南北极，则昼夜相停，春秋分之候也。晦遇南极则昼短，晦遇北极则昼长，望遇南极则夜短，望遇北极则夜长，晦朔弦望则自地而言，昼夜短长则月轮中之候也。

日之行天，一日一周而不及天一度，故一昼一夜而为一日。月之行天，遍周列宿，过三十六度有奇，而始及于日，故必三十日而始为一月。地面之春夏秋冬，一岁三百六十日而始周。月轮之春夏秋冬，即变换于一日，而其候亦不能齐。故月轮有日而无岁，此其所与地异者也。冬至而月行北极，则寒与地同而不甚，然未匝日已易而南矣。夏至而月行南极，则寒与地同而不甚，然未匝日又易而北矣。冬至而月行南极，夏至而月行北极，其气皆为极暑，较地为近故也。然未匝日而易其候矣，盖月于一月之中，一南极一北极故也。

或曰地未尝动也，何由知地与日月皆为错行？曰以日月之动体，形地之静体，而觉地之有行焉耳。譬若舟行岸移，岸非能移也，有移之者也。

三百六十日而一周者，日之行最迟者也。三十日而一周者，月之行次迟者也。一日而一周者，地之行最速者也。

或曰地行而人不知，何也？曰譬若附骥之蝇，日及千里而不自知其远也。又如虬虱在身，人虽疾行，而虬虱犹以为静也。曰独无上下倒侧，倾覆辗转之患乎？曰海水如是其盛也，犹绕地球而周之，

曾不外泄也，况人物乎？须知地外皆刚气所摄，而人物附地，故无此患。《抱朴子》尝极论之矣。但知首之所戴为天。足之所履为地，则固无上无下，莫非顺适者矣。

《新法历书》曰太白亦有弦望晦朔，岁星填^①星皆有从行之星，非千里镜不可辨也。又曰恒星岁东行六十馀分，所以积久而成岁差。又曰觜星东行较恒星为速，唐宋以前，在参后一度或半度，今在参前矣。

《抱朴子》曰鸟飞极上，直舒两翼而曾无倾侧者，乘之以刚风故也。煦按地包天中，四面皆虚而曾无倾侧者，刚气之摄也。其气绕地而运，故地恒藉其力而不堕。今有置水于桶，以机运之而上出若花，花中值木丸，随水而转，了无倾倒者，不过使之常运而已。或曰既有刚气绕地一周，则人之生于地上者，亦当有刚气之乘，而曾不之见，何也？曰刚气若天之运也，地既运于天中，亦当有地气之舒，与天之刚气相接，然后泰交之妙出焉。阴阳之理，一有一无，一动一静，一舒一敛，一和一肃，人附地太近，止资养于地气而不资养于天气，故渐远于地，乃始有刚气之见，愈远则愈烈矣。释氏谓鸟之化也，上行而极于刚风，乃始化为游丝，而渐返于无，所由^②谓鸟为禀天之灵，乘阳而气化者也。物盛于器中，有隙乃漏，盈天地之间者，莫非气也。气之充塞，本无罅隙，故地为气所抟而无隙可坠。

《素问》云升降出入，无器不有。注云壁窗户牖，两面俟之，皆承来气冲击于人，是则出入气也。以叶投井，及叶下翩翩不疾，皆升气所凝也。虚管搦上悬之，水固不泄，为无升气而不能降也。空瓶小口，倾溉不入，为气不出而不能入也。

《席上腐谈》云有道人烧片纸纳空瓶，急覆于银盆水中，水皆涌入瓶，而银盆铿然有声，盖火气使之然也。又依法放于壮夫腹上，挈之不坠。即如铜水滴，捏其窍则水不滴，放之则滴。修养家存神于

① “填”，库本作“镇”。

② “由”，库本作“以”。

泥九，则丹田之气上升。盖神之所至，气亦随之而住也。煦按烧纸纳空瓶，今南人用以治病，谓之气罐，又谓之火罐。盖阴阳往来，原无停滞，通则俱通，塞则俱塞，此龙战于野之义也。人身七窍，上通则下亦通，上闭则下亦闭。修养家真人之息以踵，皆善闭者也。故能全其真而固其神。《参同契》曰上闭则称有，下闭则称无是也。产妇既生而胎衣不下，医用产妇之发纳诸喉中，俾其恶逆，则胎衣自下，此亦上通则下通之义也。

书滴上下两孔，故可以泄水，此即坎卦上下两阴而中阳流动之义。若使塞其一孔，则一孔不泄。故朱子谓坎塞其下流，则渚而为泽，泽固停蓄不泄之水也。两火之合无异形，两灯之光无异照，与坎之论形者不同，故坎习而离不习。

天地之气交，何由而辨？但于室中炊烟，观其蓬勃若何而可知矣。若使阴阳不交，天气不降，地气不升，则天必晴朗，更若无风所炊之烟，直上而疾，全无阻抑。若使天气既降，地气既升，则幽室之中皆气之充也，所炊之烟必难骤舒而蓬蓬勃勃矣。

葭灰候气，此臆说也。若谓埋管于地，考诸三寸五寸之间，则地气之升，一日之间当不知几千里几万里矣，岂独凝滞于三寸五寸之土肤，俟其人之考而验乎？若谓室中縵以青幔，置管于桌上而候之，则其谬误抑又甚矣。惟汉书曰先冬至夏至，悬铁炭于衡各一端，令相停。冬至阳气至，炭仰而铁低。夏至阴气至，铁仰而炭低。惟此说颇达阴阳之理。

室中鸣一音，而他器从而应之，感其类也，是谓同声相应。生子下地而不出声，或撼门扇，或击盆盂，乃声随以应。气类之感通，同声相应之妙也。阳燧取火于日，方诸取水于月，磁石吸铁，琥珀拾芥，同气相求也。鸡鸭既已伏卵，乃始剔除水道，则其生子，谷道不利。鹅之伏也必向月，鹊之巢也避太岁，皆同气相求也。谓空虚非气，磁石何以引针？橐籥之鼓，且可盈胞矣。

城郭庐舍，有形之物，而广野之气如蜃，不独海市矣。

万物之生皆由水始。动物之成胎也，水也。桃杏之方成核，其

膜中所包，水也。石之产于山也，其初皆水也。掘山而至极深之所，则石软如绵，出而见风，乃始坚硬。今之煤炭胥然，故谓为天一生水。

阳始于亥生于子，故十月称阳月。凡草木发萌之始谓之蓂，人始生谓之孩，此之义也。

《抱朴子》曰水性纯冷，而有温谷之阳泉。火体宜炙，而有萧邱之寒焰。重类应沉，而南海有浮石之山。轻物当浮，而牂牁有沉羽之流。沧洲有流汞渠，沉羽而浮铁。

康节云石入水则沉，而南海有浮石之山。木入水则浮，而南海有沉水之木。煦曾见一石砚，其轻如木，今之海沫子，石也，而质则轻矣。

水缓则流直，水急则流曲，故江水直河水曲。

油性入水则浮，置之于蒸酒中则沉。

温泉。火井。盐井。油井。峨嵋之圣灯。

分水之犀。餐火之鸡。漱金之鸟。吐绶之鸡。松化之石。

木能钻火，所生者也。击石又能出火，然以钢击之，有花出焉，结成小星，宛如铁煤，则火从金出也。金固资火以成，或其中之宿舍者欤？然两石相击，亦复有火光出焉。

火性无所不融，而南方有火浣之布，真定有不灰之木。

鼓铸之炉，其花初生，必从乾方而始，乾为老阳之金，戌亦火墓也。铁冶既融，若有火蛆鼓舞其中，其炉必大兴旺。

辽东有煤炭，一炉可十日不灭。五台之北有煤如木炭，烧之置于灰池，人可以炙。又有铁炭，水和炭皆煤也，而其用稍异。又有一种甚臭，止用以烧取黑矾。

油衣照日而能出火，与阳燧同义，光之至也。太仓之米亦或积而为火，至海中时有火光，则龙雷之阴火也。

烹饪以釜鼎，西蜀徼外之小猪，非石锅不熟。

猛火油出高丽之东，日力烘石极热则出液，亦曰树津也，能腐人肌肉，燃置水中，光焰愈炽，虽鱼鳖遇之，无不焦灼，惟真琉璃器可贮。

威喜辟兵，舍利拒火。

玉石至坚也，而有软玉砂，有金刚钻。冰雪至寒也，而有雪蛆，有冰鱼。

南方有猫儿眼，石也。其体映太阳而为光，闪于石侧如猫眼然。初不为阴云所隔，东西南北随日所在而现，故谓之猫儿眼。

朱砂可以粉银，中含汞气也。

天将雨而石燕飞，础润知雨，月晕知风。

铁非所以养生，有食铁之兽，便铁之貂，齿铁之兽。火能化物，而有餐火之鸡，火浣之布，不灰之木，又有火玉辟寒犀，置之室中，则不复挟纩。又有龙须布，冰蚕丝，张之室中，则满座凉生。又有龙皮扇，风生则人皆寒慄，以水浸之亦然，又有鲛绡龙纱，入水不濡。

锡入五金而无形，铜能入铁，又汞入五金，可使五金返粉。今之焊药用之。汞与锡合，可以磨镜而发其光。

翡翠屑金，人气粉犀，置犀于怀中，待其既暖，以槌搗之，可以成粉。

铁砧捶皂荚，则砧裂。《抱朴子》曰铜青涂足，入水不腐。

铁砧捶舍利子，则入于其中而隐，置鸡子于上，以铁槌之，乃始复出。

金一也，以五月丙午日中，铸为阳燧，以十一月壬子夜半，铸为阴燧，感阴阳之气异也。

仲冬斩阳木，仲夏斩阴木，在山南者为阳，在山北者为阴，木之面南者，在水则面向上。

《海语》云辟珠大者如指头，次如菩提子，次如黍粟，质理坚重如贝。辟铜铁者，铜铁不能损，辟竹木者，竹木不能损。犯以他物即损矣。尝附胎于椰子槟榔果壳之实之内，通谓之圣铁。

《抱朴子》云木芝者，松脂沦入地，千岁化为茯苓，万岁其上生小木，状似莲花，名曰木威喜芝，夜视有光，持之甚滑，烧之不可燃，带之辟兵。

《抱朴子》云千岁之柏，其下根如生人，刻之有血，以其血涂足，

行水不没，涂鼻入水，水为之开，涂身则隐形，欲见则拭之。

藕生应月，至闰月益一节，黄杨生应月，至闰月减一节。

蓂莢上半月日生一叶，下半月日减一叶。老松化石。

荸荠煮铜则软，甘草煮铜则硬。

菱花开必背日，芡花开必向日，故菱寒而芡暖。

橄榄欲采其实，剥其皮以姜汁涂之，则尽落。不独纷纷青子落红盐也。橄榄木为楫，鱼触之则毙。

暴长之木不祥，戾气之秘而骤泄也。方生之芽难量，生气之润而渐舒也。

酒因米曲相反而成，稻花昼开，麦花夜开，子午相反之义，故酒能醉人。

木匠为人作寿木，视初砍下地之木屑而占吉凶，俯则男人所用，仰则阴人所用。下地近，则所应之日时近。下地远，则所应之日时远。其木初上作马，大头向内，则为本家人用。大头向外，则为外方人用。此皆阴阳之义，验之于最初者也。

水虫水化，衣水而食水，无水则僵。土虫土化，衣土而食土，无土则僵。人形气之化，衣虚而食气，无气则僵。飞鸟纯于气化，故但见其生，莫见其化而去也。

《参同契》曰男生而覆，女偃其軀，非徒生时，著而见之，及其死也，亦复效之。本在交姤，定制始先。煦按男女或没于水，其俯仰莫不有然，皆阴阳之义，故云定制始先。

《脉望》云唇之上何以曰人中？若以为人身之中，则当在脐腹间。盖自此而上，耳目鼻皆双窍，自此而下口及二便皆单窍。上三画阴，下三画阳，合成泰卦，是天地既交之体也。人得阴阳之气以生，窍则气之出入者也，故其象见于窍。

肝属木，当浮而反沉。肺属金，当沉而反浮。阴上而阳下，阴阳之生气然也。故天地交曰泰，不交曰否，水火交曰既济。不交曰未济。

须下生，眉横生，发上生。须，肾属也，肾为水，水润下，故须下

生。眉，肝属也，肝为木，木旁敷，故眉横生。发，心属也，心为火，火炎上，故发上生。

天气通于目，上动下静。地气通于口，下动上静。

盲人无梦，遗腹之子不梦父。

欲知时辰阴阳，常别以鼻中之气，阳时在左，阴时在右，亥子之交，两鼻俱通。

父少母老，产女必羸。母壮父衰，生男必弱。

古有僵尸，贰负之臣也，见《山海经》。一云庚申日死者，其尸僵。今汴城之南，有刘道人者，尸僵而不坏，土人装金而事之。

美女无肩，故鲜生育。男子下丰者多子。左传曰谷也丰下，必有后于鲁。

倩女离魂，贞心化石。

《抱朴子》曰牛哀成虎，楚姬为鼃，枝离为柳，秦女为石。

纪昌学飞卫之射，视小如巨，视微如著，不易于物，而物为我转。造父学泰豆氏之御，不以目视，不以策驱，得之于手而应之于心。

羿之教人射也，教以悬虱于窗，视之三年，大如车轮，此飞卫之术。两目分光而用之，视以神，不视以目者也。今试竖指于鼻间，相去一二寸，以目视之，如闭左开右，则其指偏左，闭右开左，则其指偏右。夫指一也，而左右易位者，因所视之目异也。若复旋开旋闭，暂且大开，则二指之影左右皆见，如此则目光可以分用，亦可以细察微芒。煦少亦善弹，颇得此法，注有弹经一篇。

古人有善识鸟音者，非识其音也，识其性情而已。即乐记审音知乐之法，所谓其乐心感者，其声单以缓，其喜心感者，其声发以散是也。如第即音而求之，彼闽广吴越之语，不离乎人，犹尚不可以骤通，况物类乎？然物虽^①异类，要亦各有喜怒哀乐存焉。由其音之所发，考其情之所征。母子相呼，必其音依以切。同类相求，必其音婉以曲。有所畏者，必其音惊怪。有所惧者，必其音怯懦。若有所喜，

① “虽”，堂本作“之”。

而其音和适矣。若有所怒，而其音燥激矣。兽语亦然，要皆本诸其情而发舒者也，故可识也。

人有化为虎为牛为犬豕者，必其心先有虎牛犬豕之欲，凝固而不解，故形随心变。头垢足以使金铁浮水。

人有既死，犹能见形而为人，或操持器物，使之更易其处，皆其心之坚定，原有不能释然者存，故结聚而不散也。天下之大忠大孝，有一生再生，求了心愿者矣。天下之大奸大仇，有一生再生，期为报复者矣。皆其结聚而不散者，有以使之也。

《脉望》云动物本诸天，所以头顺天，而呼吸以气。植物本诸地，所以根顺地，而升降以津。故动物取气于天而承载以地，植物取津于地而生养以天。

植物有草木竹三品，动物有鸟兽鱼三品，皆分上中下，亦卦立三爻，时有三候，位有三等之义也。

《素问》云植物去皮则死，气在外也，动物伤内则死，神在内也。

《繁露》云酝去烟，鸱羽去昧，磁石取铁，真金取火，蚕珥丝于室而弦绝于堂，禾实于野而粟缺于仓，茺莢生于燕，橘枳死于荆。

《脉望》云鬼神有性无命，草木有命无性，禽兽性少命多。煦按天地间至无情之物，皆含天地之至灵，故蓍可以筮，败龟之板亦可以卜。

《笔谈》云巴豆利人，惟其壳能止之。甜瓜蒂能吐人，惟其肉能解之。坐枰能懵人，食其心则醒。楝根皮泻人，枝皮则吐人。邕州所贡蓝叶即蓝蛇之首，能杀人，蓝蛇之尾能解药。鸟兽之肉能补血，其毛角鳞鬣皆破血。鹰鸇食鸟兽之肉，虽筋骨皆化，而独不能化毛，犬之食骨亦化。

草木知春秋，燕雁亦知春秋，猫眼知时。

邵子曰草伏之兽，毛如草之茎，林栖之鸟，羽如林之叶。煦按水游之物，鳞如波涛之文。

岭南深山中有大竹，中有水甚清澈，溪涧中水皆有毒，惟此水无毒。土人陆行多饮之，至深冬则凝结如玉，乃天竺黄也，遇野火烧

林，木为灰烬而竹黄不灰，如火烧兽骨而轻。

松脂入地，千年而为琥珀。

鸕鹚不逾淮，橘过淮北为枳。

《脉望》云鹤知夜半，燕知戊己，蛇于己日不出道，莺于春时自出谷。

十二生肖，子寅辰午申戌俱阳，故取相属之奇数以为名。鼠五指，虎五指，龙五指，马单蹄，猴五指，狗五指。丑卯巳未酉亥俱阴，故取相属之偶数以为名，牛四爪，兔两爪，蛇两舌，羊四爪，鸡四爪，猪四爪。

鹤知子午，鹊巢知风，蚁垤知雨。

龟能养气，鹤能养神，鹿能固精。

蝉自翼鸣，草虫亦以翼鸣，龙从角听，以龙耳为聋，谓无耳也。

《脉望》云牛虽有耳而听以鼻，龟虽有鼻而息以耳，水虫不瞑，土虫不息。

庄子云乌鹄濡，鱼传沫，细腰者化。有弟而兄啼，乌鹄以气交，两味相含，气中有水也。传沫则吐气于水，彼此吞咽，水中有气也。细腰，螟蛉之类，有弟而兄啼，妇人再妊必缺乳也。

广肩无雄，细腰无雌，龟鳖皆能伏卵，蜂育螟蛉以为子也。

蚌向月而怀珠，固矣。谓兔望月而孕，口吐而生，兔固自有牝牡也。《脉望》云蛙亦吐生。

犀因玩月纹生角，象被雷惊花入牙。骇鸡之犀。

山气多蝇，水气多蚊。

鼋肉寸寸割之，寸寸皆生肉，其阳物如手掌，有五指焉。

虎知冲破，今人画地，观其奇偶，谓之虎卜。燕避戊己，蝠忌庚申。

《华彝续考》，山东无虎，浙江无狼，广东无兔，蜀无鸕。

龟之相顾，神交也。鹤之相唳，气交也。

马火属，有肝而无胆，木脏不足，故食其肝者死。

马走逆风，牛走顺风，牛顺物，乘风而行，故坤知顺。马健物，逆

风而行，故乾知健。

《周礼》内饗，辨腥臊膾香之不可食者，牛夜鸣则瘠，羊泠毛而毳膾，犬赤股而躁臊，鸟鹵色而沙鸣，狸豕盲视而交睫腥，马黑脊而般臂痿。

马饮清而便浊，牛饮浊而便清，阴阳之义也。

牛食草如浇，羊食草如烧。

竹牛角，可以假犀。

马驴骡阳类，起先前足，卧先后足，治用阳药。羊牛驼阴类，起先后足，卧先前足，治用阴药。

马牛驹犊，产在望前则行在母前，产在望后则行在母后。

狗有展草之恩，马有垂缰之德。

狗直戌而艮在寅，火墓戌而生寅也。

戌为火墓，故狗畏水，饮则以舌舐之，犬斗以水灌之则解。

羔羊跪乳，慈乌反哺。

鸡知旦，鹤知秋。

风应时而变，鸡应时而鸣，与风相应。

鸡鸣丑半，重阳之一时也。

《搜神记》曰龙易骨，麋易骼，蛇类解皮，蟹类易壳，又折其鳌足，堕后更生。

《悦生随抄》云龙颈骨中髓皆白石，虎目光落地亦成白石，又有松化石，蛇蟹蚕皆成石。

《抱朴子》云狸头之治鼠漏，啄木之护齧齿，蟹之化漆，麻之坏酒。龙鳞九九八十一，老阳之乘数也。鲤鳞六六三十六，老阴之乘数也。

《玉壶清话》陆禔续《水经》，言蛇雉遗卵于地，千年而化为蛟。

《玉策记》曰千岁之龟五色具焉，能游于莲叶之上。千岁之鹤能登于木，色纯白而脑尽成丹。

《琐碎录》云鱼逆水而上，鸟顺风而立，取其鳞羽之顺也。有微风不知所从，但观鸟之所向。

食生物者皆长喙，食五谷者皆短喙，善搏斗者则利嘴，善啼鸣者则颈长。

食木者多力而愚，食肉者勇敢而悍，食谷者多智而夭，食气者神明而寿。

陆生之鸟，喙多锐而善啄。水生之鸟，喙多圆而善唼。短脚者多伏，长脚者多立。

飞鸟之属由气而生，由气而化，生有而化无，生生者不已，而未尝盈也，气之化也。燕之春来秋去^①，其明征矣。

鸟由气化，本天亲上之义也。鸡鹅家鳧，羽而不飞，地类也。故与地德相感。若当伏卵后，涤除水道，则其生子，谷道不利，本地亲下之征也。

蜣螂为转丸所成，始初之蜣螂，伊谁之转也？盖土中浊阳之气所蒸而成，故其生也鸣而不飞。若鸟则清阳之气所化而成，故其生也且飞且鸣。

仲春鹰化为鸠，季春田鼠化为鴽，仲秋鸠复化为鹰，季秋雀入大水为蛤，孟冬雉入大水为蜃。

《抱朴子》曰雉之为蜃，雀之为蛤，壤虫假翼，川蛙翻飞，水蛭为蛤，苕菜为蛆，田鼠为鴽，腐草为萤，鼯之为虎，蛇之为龙。

《淮南子》曰鰌化为鶡，鶡化为鹳，鹳化为布谷，布谷化为鷓，顺节令以变形也。

《埤雅》云鹤以怨望，鸱以贪顾，鸡以嗔视，鸭以怒睨，雀以猜惧，燕以狂眈，莺以喜啖，乌以悲啼，鸢以饥唱，鹤以洁唳，枭以凶叫，鸱以愁啸，鵝飞则蜮沉，鸱鸣则蚓结，鹊俯鸣则阴，仰鸣则晴。

《变化论》，鹭目感^②而交胎，鹤影接而怀卵，鸳鸯交颈，野鹊传枝。

《尔雅疏》，鹤以声交，鹊以意交，鸱鹊以晴交而孕。

① “春来秋去”，库本作“春去秋来”。

② “感”，库本作“成”。

《崇有论》，鱼瞰鸡睨，鸟无肺胃，蜃无脏。

牛无上腭，鸿雁无脉，獐无胆。

鸡之毒在心，燕之毒在尾，羊之毒在驳。

鹅伏向月，取其气助卵也。煦按鹅为地类，月与地同德，故伏卵向之。

鹤有大小二种，其胎生卵生亦不同，又有元白二种。

《禽经》，鹤以声交而孕，雄鸣上风，雌鸣下风则孕。又云鹤一百六十年，雌雄相感而孕。

《禽经》，露翥则露，露禽鹤也。鹤驯养于家庭，饮露则飞去。

鹊巢避太岁，识岁多风，则去高木，巢旁枝。

《元中记》，千岁之燕，户北向。《抱朴子》曰其色多白。

《禽经》，鵲以相感而孕，鵲干鵲，上下飞鸣则孕。

白鵲相眦而孕，雌雄相视也。六鵲退飞，风也。

鸛鵲晴交而孕，状类鳧而足高，相视而晴不眩转，乃孕而生雏。子规，一名怨鸟，夜啼达旦，血渍草木，凡鸣必北向，啼苦则倒悬于树。

鸛鵲飞必南翥，一名怀南，畏霜露，夜栖以叶覆其背。

鸛鸟，雄呼晴，雌呼雨。

题缺鸣而草衰。

泽雉啼而麦齐。

风翔则风，风禽，鸛类也。

雨舞则雨，《字统》曰商羊一名雨，一足鸟也。

霜飞则霜，鸛鸛鸟名，羽可为裘，鸛鸛飞则霜陨。

灵鸛兆喜。

怪鸛塞耳，鸛鸛也。闻之多祸。一曰鸛鸛夜视明，昼视暗，蝙蝠亦夜视明，昼视暗。夜察蚊虻，昼伏而不出，暗也。其粪为夜明砂，蚊虻之目也

鸛鸛摩背而瘡。

鸛鸛剔舌而语。。

鹌鹑雄，鹌牝库，鹌鹌鹌，二鸟皆雄足高，雌足库。

鸬鹚雌前雄后，鸬大如鸽，生关西，为鸟愁急，二鸟皆雄随雌。

鸬将生，子呼母应，鸬鸟卵也。

雏既生，母呼子应。

鸬哺子，朝从上下，暮从下上。

泉在巢，母哺之，羽翼既成，啄母目而翔去。

舒雁飞成行列，雌前呼，雄后应，夜栖泽中，必有一雁不瞑，以警众也。

鸬水鸟，伏卵时，数入水，冷则不孵，取礞石周卵以助暖气。

林鸟朝嘲，水鸟夜液。

燕之哺雏，自右而左，周而复始，虽雄雌迭更，而究无差误。

鸟翼左掩右为雄，右掩左为雌，又烧毛纳水中，沉者雄，浮者雌，又云拔毛置水中，沉为雄，浮为雌。

鹌之斗，竦其翼，鸟之斗，竦其尾。

雀粪名白丁香，左旋为雄，右旋为雌。

鼯鼠飞而生子。

泉避星名，《周礼》荝族氏，覆妖鸟之巢，以方书十日之号，十有二辰之号，十有二月之号，十有二岁之号，二十有八星之号，悬其巢上，则去之。

《海语》云象胆依四季在四足，春在前左，夏在前右，秋在后左，冬在后右。

走兽皆属阴，故夜动而昼伏，然独猿猴不分昼夜者，缘食果实，而居林栖树，兼乎阳也。牛马猪羊亦不分昼夜者，家畜故也。野者则否。盖气盛为动，气衰为伏，动则健，伏则怠。

象畏孤豚，闻其声则怖。

海马骨水火不能毁，惟沃以糟腐即烂。

海驴皮制为卧褥，善人御之，竟夕安寝。不善人枕藉，魂乃数惊。

《虎荟》云，元和初有役者，将化为虎，群众呼以水沃之，乃不得

也。或问苕溪子，是何谓也？曰阳极而阴，晦极而明，为雷为电，为雪为霜，形之老之死之，八窍者卵，九窍者胎，推迁之变化也。燕雀为蛤，野鸡为蜃，虾蟆为鹑，蚕蛹为蛾，蚯蚓为白合，腐草为萤火，乌足之根为蛭螭，六竹生青蜓，田鼠为鴽，毛獬为猿，陶蒸之变化也。仁而为暴，圣而为狂，雌鸡为雄，男子为女，人为蛇为虎，耗乱之变化也。

虎将至则鹊噪。

虎交而月晕。

虎食值耳而止，以触其讳也。淮楚之间，谓虎为李耳。

虎食，上半月食上半截，下半月食下半截。

虎食狗则醉，故不能尽。山人呼犬为虎酒。

鹿卧以鼻抵谷道，故鹿最寿。

龙唯能潜，然后能有跃有飞。此伏命归根，阴阳相伏之理也。螟蛉水虫蚕蛾之类，皆形固于外，神专于内，乃能脱然化去，绝非故形。尺蠖屈以求伸，龙蛇蛰以存身，道人有羽化之说，胥是道也。皮狐之与狐狸，尚有灵于人者，非善藏其用，何由得此？

守宫，龙子也。古者天子巡狩，则嫡子守其国，宫中之事皆其所知。蜥蜴乃龙生九子之一，故以嫡子之事名之。今谓捣以硃砂涂妇人体，与人交则落，此甚非也。

龙生九子。龙卵方。

鱼乃阴物，而得阳气多，故腹内生脬，是以能浮跃。鱼目昼夜不瞑，因知其为阴物，而得阳多者也。

《海语》云海鲨化虎，其纹直而疏且长。

海鳢群至而化鸟，若噪而惊之，则化者十五。

南阳丹水有丹鱼，浮于水侧，赤光上照，割其血涂足下，可步行水上。

《博物志》云海南有鱼如鼉，截其头干之，掇去齿而更复生。动物之命在首，乃世有刑天之民，飞头之民何也？

广州鳄鱼能陆追牛马杀之，水中覆舟杀人，值网则不敢触，其一

孕生卵数百于陆地，及其成形，则有蛇有龟，有鳖有鱼，有鼃有蛟者，凡数十类。及其被人捕取宰杀之，其灵能为雷电风雨。

海滨又有含沙射影之域。

蛟能横飞而不能上腾。

蜃血碧，其形如药葫芦，虾蛤无血，蛤属唯蚌有血。

虾夜浮于水，则见火光，海中之火有夜见者，或巨虾也。

鲸鲵出穴，则水溢为潮，鲸出入有节，故潮有期。

海龟大者，方径丈馀，遇人捕之，则垂泪嘘气而乞怜。

龟之板，仰而视之，其中有直文，曰千里路，平分左右，则阴阳之义也。横列五文，五行之象也，五文而左右分之，则十干之象也。五文之左右各有广平者六处，左右合之则十二支之象也。一物而阴阳五行干支之数俱备，故可以卜也。

蟹能化漆为水，鳖视而卵生，虾蟆置地上，东行者为雄。

《感应经》曰积谷生虫，腐草为萤。今山谷中朽木及树根，往往夜光如火。盖阳气之凝注然也。而萤火特含生气。

蝶交则粉退，蜂交则黄退。朽稻为蚕，朽麦为蛱蝶。凡生物必有食，而蝉则饮露。

《海语》云海蜘蛛结网于深山大谷，虎豹麋鹿触之，皆不可脱。

江南文庙无蜘蛛。萧县不开北门，开则蝎子毒人不可解。

江南无蝎，江北鲜蜈蚣。蝎喜燥，蜈蚣不畏湿也。

峨嵋雪蛆大治内热。

《腐谈》云虱物其足六，北方坎水之数，行必北首。

犬喜雪，马喜风，豕喜雨。

犬不见雪，龙不见雨，人不见尘。煦按蝙蝠当不见日月。

阴阳之生物，精气神三者之运化也。神凝精而聚气，则至灵之动物也，非人莫克当此。凝精聚气以生神，神役于精气无由自奋，则至蠢之动物，飞走鳞介虫虻是也。至凝精以聚气，而神不存焉，则植物而已。盖神气浑合，而至精不测，非神圣莫克与此。或问太古未有人时，人何由生？予曰此易辨也。地中阴气一当暑月，阳气郁蒸，

变化出蚊虻蠓，皆从前未有者也。腐草为萤，非有种也。新掘之池，不久而生鱼虾水蛭，皆感于阴阳之气耳。

蜉蝣蚁飞风，春飞雨。鸛鹄仰鸣则晴，俯鸣则雨。鹄无壬，兔无脾，壬，阳水也。天将雨，蝼蚁徙，蚯蚓出，琴瑟缓，痼疾发。

狸头愈鼠，鸡头已痿，虻散积血，斫木愈蝨（淮南子^①）。

一指之小，可以障山。夫山非小也，远也；指非大也，近也。月食之时，谓地轮大于月，当亦如是。

《礼含文嘉》伏羲德洽上下，天应以鸟兽文章，地应以河图洛书，乃则象而作《易》。

神农修德作耒耜，地应之以醴泉。神农就田作耨，天应之以嘉禾。

《世本》曰庖羲作瑟，勾芒作网罗，庖羲臣也。女娲作笙簧，随作竽，女娲臣也。神农作瑟，炎帝伯陵作钟，无勾作磬，黄帝作旃作冕，挥于作弓，夷牟作矢，雍父作春，仓颉作字，俱黄帝臣也。尧作围棋，繇服牛，相土乘马，腊作驾，俱尧臣也。禹作宫室，倕作铙。

《古史考》曰伏羲作网，神农作市作耒耜，黄帝作弩作釜甑，舜作瓦棺塋土，夏少康作箕帚，昆吾作瓦。

《山海经》曰少昊生股，是始为弓矢。帝俊八子作歌舞，稷之孙叔均作牛耕，凿齿作楫。

《吕览》曰阴康氏作舞，帝尝令拊卜作鼓鞀，倕作鼓及鞀，伶伦作权量，胡曹作衣裳，蚩尤作戈戟。

《中华古今注》曰轩辕臣胡曹作衣，伯馀作裳，荀始为冠，于则作扉履，容成作历，大挠作甲子，车区占星气，伶伦作律吕，隶首作算，夷羿作弓，祝融作市，仪狄作酒，高元作室，虞姁作舟，伯益作井，赤冀作杵臼，乘稚作驾，寒哀作御，玉冰作服牛，巫彭作医，巫咸作筮。

《物原》曰有巢始衣皮，轩辕妃嫫祖始育蚕，伏羲作裘。燧人始

^① “淮南子”，库本无。

束发为髻，伏羲始作皮冠。轩辕加以冕，周公作纵，轩辕始作带，颀项制绦，尧为玉佩，汤作笏及鞶囊，此可以得正名百物之大概矣（以上皆见《礼含文嘉》^①）。

《诗推度灾》按，《淮南子》鹊巢知风之所起，獾穴知水之高下，睥目知宴，阴谐知雨。

又《续博物志》鸛能救水，故宿水而物不害。鸛能巫步禁蛇，故啖蝮。啄木遇蠹，以嘴画字成符，而蠹自出。鹊有隐巢，鸛鸟不能见。燕衔泥避戊己日，则巢不倾。鸛有长水石，故能于巢养鱼而水不涸。燕恶艾，雀欲夺之，则衔艾其中，此鸟之智也。

《孝经援神契》，石润苞玉，丹精生金，椒姜御温，菖蒲益聪，巨胜延年，威喜辟兵。

《雷公炮炙论序》云，若夫世人使药，岂知自有君臣。既辨君臣，宁分相制，祇如欸毛沾溺，立消班肿之毒。象胆挥黏，乃知药有情异。鲑鱼插树，立便干枯，用枸涂之，即当荣盛。无名止楚截脂而似去甲毛，圣石开盲明目，而如云离日。当归止血破血，头尾效各不同。獐子熟生，足睡不眠立据。弊簞淡卤，如酒沾交。铁遇神破，如泥似粉。石经鹤粪，化作尘飞。欸见橘花，似髓断弦折剑。遇鸾血而如初。海竭江枯，投仿波而立泛。令铅拒火，须伏修天。如要形坚，岂忘紫背。留砒住鼎，全赖宗心。雌得芹花，立使成庚。礞遇赤须，水留金鼎。水中生火，非猬髓而莫能。长齿生牙，赖雄鼠之骨末。发眉堕落，涂半夏而立生。目辟眼睢，有五花而自正。脚生肉欸，棍系荇根，囊皱旋多，夜煎竹木，体寒腹大，全赖颅鸛。血泛经过，饮调瓜子。咳逆数数，酒服熟雄。遍体疹风，冷调生侧。肠虚泄痢，须假草苓。久渴心烦，宜投竹沥。除症去块，合仗硝磺。益食加觔，须煎芦朴。强筋健骨，酒是从鱗。驻色延年，精蒸神锦。知疮所在，口点阴胶。产后肌浮，甘皮酒服。口疮舌坼，立愈黄苏。脑痛欲亡，鼻投硝末。心痛欲死，速觅延胡。

① “以上皆见礼含文嘉”，库本无。

如斯百种，是药之功。

象鼻必卷，鸟喙必钩，彘水伏，故去脉。猬多刺，故不起。超逾杨柳，蝉无力故不食。蝙蝠伏匿，故夜食。螾无食故不劳，无蛰故无心。蟹二螯，两端傍行（犹螯共也。小虫而欲两端自卫，使备行也）。

按《子列子》，马血之为转磷也，人血之为野火也。鹑之为鹑，鹑之为布谷，布谷久复为鹑也。燕之为蛤也，田鼠之为鹑也，朽瓜之为鱼也，老韭之为菟也，老獐之为猿也，鱼卵之为虫。亶爱之兽自孕而生白类，河泽之鸟视而生，日鵲纯雌，其名大腰。纯雄，其名稚蜂，思士不妻而感，思女不夫而孕。后稷生乎巨迹，伊尹生乎空桑，厥昭生乎湿，醯鸡生乎酒，羊奚比乎不筭，久竹生青宁，青宁生程，程生马，马生人，人久入于机，万物出于机，皆入于机。

《龙鱼河图》，妇人无以夫衣合集浣之，使不利。无以卖马钱娶妇，以卖马钱娶妇，令多恶病，夫妻离别。白马玄头，食之杀人。下病食马肉，亦杀人。羊有一角，食之杀人。玄鸡白头，食之病人。鸡有四距，杀人，六指亦杀人，有五色亦杀人。大狗鱼鸟不熟，食之生瘕。瓜有两鼻者杀人。

按《太清外术》，生人发挂果树，鸟不敢食其实。瓜两鼻两蒂，食之杀人。檐下滴菜有毒，莖黄花及赤芥，杀人。妇人有娠，食干姜，令胎内消。十月食霜菜，令人面无光。三月不可食陈菹。沙衣结，治蠼螋疮。井口边草，主小儿夜啼，着母卧荐下，勿令知之。氏苔疗天行。寡妇藁荐草节，去小儿霍乱。自缢死绳，主颠狂。孝子衿灰傅面，东家门鸡栖木作灰，治失音。砧垢能蚀人履底。古棹板作琴底，合阴阳通神。鱼有睫及目合，腹中有连珠。二目不同，连鳞白髻，腹下丹字，并杀人。鳖目白，腹下五字十字不可食。蟹腹下有毛，杀人。蛇以桑柴烧之，则见足出。兽岐尾，鹿斑如豹，羊心有窍，悉害人。马夜眼，五月以后，食之杀人。犬悬蹄，肉有毒。白马鞍下肉，伤人五脏。鸟自死，目不闭，鸭目白，鸟四距，卵有八字，并杀人。凡飞鸟投人家井中，必有物，当拔而放之。水脉不可断，井中沸不可

饮。酒酱无影者不可饮。蝮与青蛙，虵中最毒，蛇怒时毒在头尾。凡冢井间气，秋夏中之杀人，先以鸡毛投之，毛直下无毒，回旋而下不可犯，当以醋数斗浇之，方可入矣。颇梨，千岁冰所化也。琉璃玛瑙，先以自然灰煮之令软，可以雕刻。自然灰生南海，玛瑙，鬼血所化也。



周易函书别集卷十六 篝灯约旨十

体仁

圣人之学，性，体也；道，用也。具于一心之中，含太和之天，达子谅之用，则仁也。故莫精微如性，莫广大如道，莫切近该括如仁。故《论语》详于言仁，子思之发皆中节，孟子之性善，皆仁也。仁也者，太和之充也。朱子曰心之德，爱之理是也。然此二语，止如曾子之忠恕，而仍未竟其量也。《礼运》不云乎？仁者，义之本也，顺之体也。圣人之经纶参赞，充塞于天地之间，天人合一而不分者，无逾此太和。太和者，天地之生气也。

前此未有以仁教者也，仁之教始于孔子，是义理之最精，日用之最切，明体达用之妙，尽在于此。其理则合天人，统圣凡，兼精粗，该动静，而无所不贯。故浅言之而仁在，深言之而仁在。观孔子之教门人，皆因其浅深而语之，概可知矣。其在天也，则为一元之生气。赋之于物，则为保合之太和。具之于性，则为长人之善。发之于情，则为慈祥，为不忍。达之于事物，充之于天壤，则为成周之太和。传之于圣门，则为一贯之道。其理最精，其义最密，大哉仁乎，孰穷其原，孰致其功，孰扩其用乎？

乾以一元统天而资万物之始，人以仁心立本而达天下之道，合天人，贯内外，均此生气耳。故《论语》全部，唯仁字最精而极深也。

生气者，天之所以为天，人之所由以生，圣人所恃以参赞位育者也。其蕴之于人，则为人心。孟子曰仁人心也，指此生气言也。性即仁也，性字心旁加生，谓心之所由以生也。又心中之生气也，得天地之生气而有其心，以吾心之生气而发诸用，参赞位育皆由此起。

故孟子以为人心，邵子曰人从心上起经纶，此之义也。生气在天为元，其亨而为利为贞，皆此气之分合聚散，升降阖辟而已。无馀亦无欠，无益亦无损，其生长则此气之舒，其收藏则此气之敛也。其在人也，得天地之生气以有其性，未发则含之于中，活泼泼地，是生气之蕴也。所以谓为保合太和，发而为和，则充塞天地而遏之不可，枉之不可，皆此生气之达也。孔子以为仁，又以为人之生也直。子思以为天命之谓性，又以为发而中节，孟子以为浩然之气，又以为性善，皆是物也。

孟子曰仁也者人也，谓此生气也。合而言之谓之道，是探本穷原，内外一如，显微无间，天人合一之妙也。此即孟子之一贯，后儒千百言而不能了者。求如孟子之精凿能乎？圣人之学浅而言之，是为忠恕。精而求之，是为仁。主之于中，是为诚。达诸天下，是为道。至合天人而一之，穷其本原，究其作用，总不越此生气而已。

仁人心也，若说心中具有此仁，则将仁与心分作两事^①。孔子《文言》固曰君子体仁，体仁者，仁为之主也。所由谓仁为长善，然非深明性善之旨，未易解此。

世之以刻薄居心，以苛刻成行者，多不利于其后，是自戕其生气者也。

夫子之教在仁，夫子之道在忠恕。合天人体用而一之，止一生气而已。刻薄成行者，内残其仁，外残其物，生气先自灭绝，则后此之生机斩矣。凡人之刻薄居心者，非急于趋名以揽权要，则急于趋利以图厚实。苟无名利之心，则物与我相与于太和之域，奚所取而为是？

诸儒着工夫，节节次次都向仁字留神，如不打自己心上体贴一遍，便不知仁字着落。

孟子言集义言扩充，皆是教人有行。天下尽有天资纯粹，生平并无恶行可指，而卒不得以纤毫之善命之者，未之有行也。故《聘

① “事”，库本作“字”。

义》曰有行之谓有义，有义之谓勇敢，而周子亦曰志伊尹之所志，学颜子之所学。

阳明曰仁者，造化生生不息之理。又曰譬之木，其始抽芽，便是木之生意发端。抽芽然后发干，发干然后生枝，然后生生不息。若无芽何以有干有枝叶？能抽芽必是里面有根在，此即予生气之说。《论语》一书专说一个仁字，便是圣人独辟见解，阳明体会若此，而后人犹薄之，皆恣其口说，不曾打自己心上体会一过者也。

恕非仁也，谓恕为仁，谓人己之交通而无间耳。要其中有勃勃欲发，不能自禁者存，非其具有生气，曷由能尔？特其量所及有限，不似仁字包含遍覆，故但称恕而不称仁。

私也邪也妄也，非性之有也。始于闻见，成于意必固我，故以为私。不由率性而出，俾岐途异路者，得而干之，故以为邪。昧所性之真，失本天之故，故以为妄。凡皆外面之搀和，由耳目闻见而入，因心思意想而成，非保合之太和也。故孟子谓性为善，而孔子之教颜子，则曰勿视勿听，子思亦曰戒惧慎独也。

忠恕止人己之推行，性真之流通耳。然而裁成辅相，绝大经济，悉可由此而推，是勉强之仁也，故曾子以喻夫子之道。

《易》曰保合太和，是天心之既发者也。子思曰发而皆中节谓之和，是即赋性之始，太和之所保合因以发出者也。和气在天为生气，造化舍是则无以育物，和气在人为仁心，圣人舍是则无以为道。

生气在人如海水，然任人之取携，随地随时而用之，而卒不欠缺，故以为生气。

生气之发可以推而及人，可以推而及物，可使充塞天地而参赞位育，酿为太和，故以为生气也。生气者，勃勃欲发，日易月新，而不可阻遏者也。使其中稍有滞碍，稍有停息，则其气塞而不可谓之生。

乾元裕此生气，故不禁于资，且不穷于资。人心具此生气，故不禁于发，且不穷于发。植物之芽而蘖，干而枝，花而实，实而复芽蘖也，此生气也。动物之以形育形，以灵育灵，而前后相因，流衍而不穷者，此生气也。在天为元，在人物则为太和，涵之于性中则为仁。

唯人心具此生气，故发之遂为成周之太和。唯万物悉具此生气，故位育皆太和之充溢。

人心无生气，则发且不能，而况于中节。天地无生气，则太和无具，而况于化育不穷。

仁之一字，唯谢上蔡桃仁杏仁之喻最精，为他说得体用动静两边俱到。盖人心之所涵，原是天地发生之气，故亦各具发生之灵。不然何由能发生出许多道理，许多作用来？譬诸桃杏之核入土，有仁者便会发生，且从此生生不已，若无仁者，便与土同归矣。

发而皆中节，发之为言，谓内之有也。必内中含蓄，先有种子，然后能发。譬诸柴炭，先无火种蕴蓄于中，终为寒寂者耳，何能有发扬之力？

谓性中亦含生气者，以其本乾元之一亨而来，因有保合之太和寓之于心，而随时随地，触物而动，莫非生机。若使无此生气，便块然而不灵矣，何由能发？故知发而不穷者，皆生气之自舒者也。

凡有水之物，盛夏曝诸日中，俄顷而干矣。桃杏之仁中亦含水，盛夏曝之而水气常存者，中涵生气故也。

善与不善相值也，若冰炭之不相入。善与善相集也，正如水乳之交融。故言令人喜者，和气之所发，吉祥人也。言令人愠者，戾气之所发，不祥人也。将兴之家，入其门，安易平静，和气之征也。将亡之家，入其门，躁暴争斗，戾气之征也。人之于身也亦然。张子曰贤才出，国将昌，子孙材，族将大，几之先见者也。

泾水无浊，河水无清，芝兰之室无臭，鲍魏之室无馨，果有美玉，不待炫而自珍矣。同声相应，同气相求，细流穿石，积垒成山，人何惮而不集义^①？

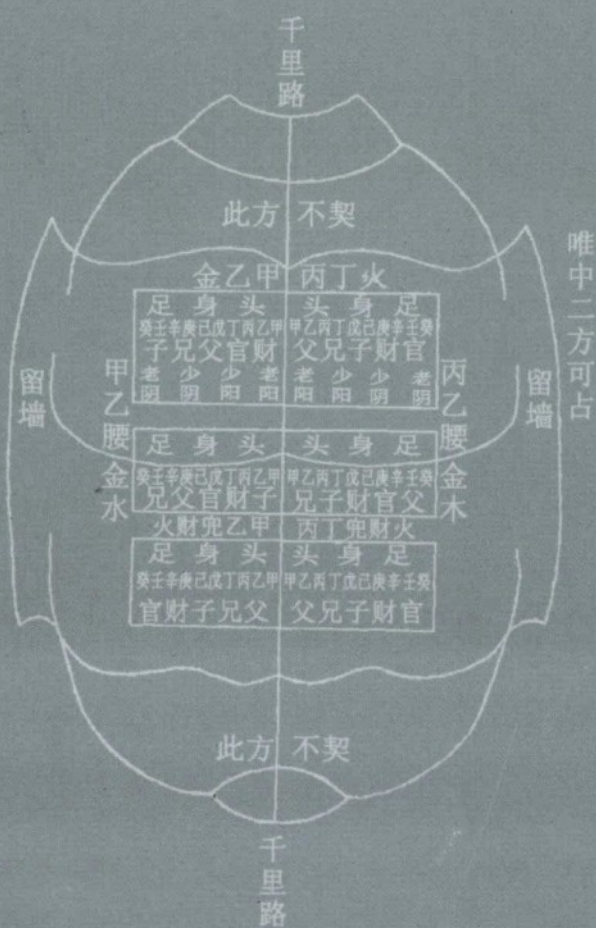
凡闻人之善行及哀矜和悦之语，则辄然喜，在中之和与之相触也。闻人之恶行及暴戾残刻之语，则怫然怒，在中之和与之相忤也。故性善也。

① “义”，堂本无。

善与不善，合天人而论之，无过一个生气，一个戾气而已。如乾之元便是生气，天下万事万物无不资之以始。逮于各正性命而保合之，则遂为太和之气。若使人袭外来之邪妄，干犯天和，化为戾气，则夭扎殄厉，无所不有，此世之所以有治乱也。人之仁心内涵，德行完固，未有不善，气迎人者也。孔子言仁，明此生气也。孟子集义，集此生气也。性此生气，善亦此生气也。子思之达道，生气之周流发越也。孟子浩然充塞天地，生气自还其本也。《中庸》原性于天，便是推生气之所由始。合位育于达道，便是究生气之所充。故子思《中庸》全是说性。知仁勇，性中之德也。费隐，性中之全体大用也。诚明则性中所具虚灵不昧之真。三重以下，皆性中之事业，位育之实功也，无非发明首章一个性字。约其大旨，无非生气之蕴含，与生气之发舒而已。特生气之蕴含原不可见，故但以为中。中也者，指其位而证之也。到得已发，而适见为和，故又有和气之说。太和者，和气之聚也。和气者，生气之发也。逮于中和既致，而位育成能，岂非以天地之生气辅相天地之生气，裁成天地之生气乎？藏之于无朕，取之而不竭，非其生生不息，曷由能然？发之而弥纶，极之而充周，非生气之发越，曷由能然？若使邪僻妄干于外，则为戾气，戾则非性也，是感于闻见，既伏而不知扫除，留其根蒂，渐生渐长，渐久而渐逼其真者也。颜子问仁，子曰克己复礼，请问其目，则首曰非礼勿视，非礼勿听，是皆把持门户，遏绝道路，使外诱之不入，以涵养此生气耳。子思曰率性之谓道，孟子曰孩提之童无不知爱亲敬长，又曰见孺子入井，皆有怵惕惻隐之心。《乐记》曰人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也。感物而始为欲，非性之有矣。三月两月之婴，乌能指称其恶而证之？天下岂有生而不善者哉？即此戾气缘感而伏，初亦甚微，不过散于可欲，一念苟且，以为不大伤害而已。殆其既久，有稍甚于此者，亦以为不大伤害矣。又其既久，即大有甚于此者，亦以为不大伤害矣。逮于积之又积，习而安焉，而计较之心遂已渺乎乌有，及至戾气充塞胸中，将本来自具之生气，何地可以自容？坤之《文言》曰积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃，是积之

可畏也如此。又曰辨之不早辨,是因履霜坚冰之辞而知其积之甚易,故未结之曰盖言顺也。此顺字不作慎字解,犹云积之甚易,不可不辨之于早,而防其积累于后云耳。《春秋》谨始慎微,正与《周易》同旨。所以夫子教颜渊为仁,直以勿视勿听者言之,防其易入者于外,养其至微者于中,检其易荡者于初,慎其易积者于后也。生生之理既培,则生生之机自达,故后此参赞位育绝大作用,胥由此生,而莫之能御,所由谓为生气也。夫人之生也,本无不善之性,今试向自身打点,为生气乎?为戾气乎?如其戾也,则种子既差,逮于发生,安所得和气哉?鸡无伏鸾凤之能,兔无乳骐驎之理,根本差别,遂至差别到底。今欲从而转易之,将欲生龙,必先以龙为种,将欲生凤,必先以凤为种。非于念头方动未动时戒慎恐惧,极力扫除,如颜子之四勿留心培养,如孟子之集义未见为当也。此如种嘉谷者,当稊稗初萌时,便遂和根拔去,而所存之嘉谷,犹复时时灌溉相似。只待无极太极中尽情变易过了,使不知不觉自然发出来,无非生气,恁时方是换了种子。此浩然之气所以常伸,而率性之真所由达而为道,而位育参赞之不难也。夫天地之所以不息,唯此生气相循于无尽耳。人之生气秉受于天,则立人道以立天地之道,安得不参为三才,位为三极哉?顾人之永年,有期颐耄耋而不衰者,非生气之既厚,而栽培之力多,奚由臻此?向有索求嗣方者,予尝以生气之说语之。果能内培生气之根,外畅生机之化,天地鬼神可格,范围曲成不难,而况在一身一家之事乎?





[General Information]

书名= 提示页面

作者=

页数=

出版社=

出版日期=

SS号=

DX号= 000000017118

URL= http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=00000017118&d=A2CD8291973DCB6550FEC9D702E20B25